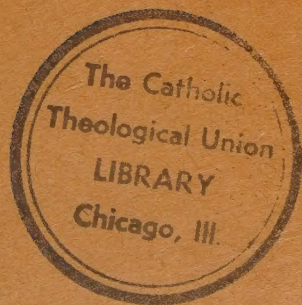
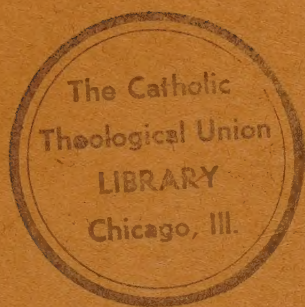




THEOLOGISCHE STUDIEN

DER

LEO-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. ALBERT EHRHARD, UND DR. FRANZ M. SCHINDLER,

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
STRASSBURG.

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
WIEN.

15.

DÖLGER: DAS SAKRAMENT DER FIRMUNG.



WIEN.

VERLAG VON MAYER & Co.

1906.

DAS

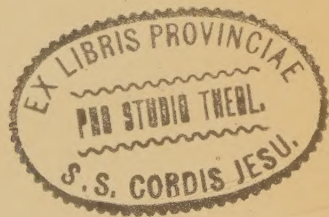
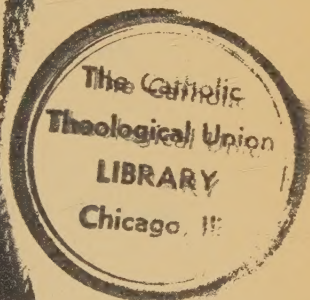
SAKRAMENT DER FIRMUNG

HISTORISCH-DOGMATISCH
DARGESTELLT.

VON DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT IN WÜRZBURG
GEKRÖNTE PREISSCHRIFT

VON

FRANZ JOS. DÖLGER,
DOKTOR DER THEOLOGIE.



239.2
D664 2

WIEN.
VERLAG VON MAYER & Co.
1906.

Imprimatur.

Viennae, die 14. Decembris 1905.

Dr. Godefridus Marschall
Vic. gen.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Druck von Friedrich Jasper in Wien.

Seiner Exzellenz dem hochwürdigsten Herrn

DR. FRIEDRICH PHILIPP ABERT,

Erzbischof von Bamberg, Reichsrat der Krone Bayern,

meinem verehrten Lehrer

in herzlicher Dankbarkeit gewidmet.

Der Verfasser.

Vorwort.

Das Konzil von Trient hat in seiner siebenten Sitzung den Satz aufgestellt: »S. q. d. Confirmationem baptizatorum otiosam ceremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum . . . A. S. (de confirmatione, can. 1).« Mit Rücksicht auf diesen Kanon äußert sich Harnack: »In bezug auf die Konfirmation wird nun endgültig die Entwicklungsgeschichte dieser Handlung ausgestrichen, die Geschichte also durch das Dogma überwunden.«¹⁾ Dieser Satz ist die konsequente Folgerung aus seiner Auffassung über die Entstehung des »Sakramentes« der Firmung. »Symbolische Handlungen, ursprünglich bestimmt, jene Mysterien (Taufe und Abendmahl) zu begleiten, lösten sich ab und wurden selbständig. So ist die Firmelung entstanden, die schon Cyprian als ein besonderes »sacramentum« gezählt, Augustin als »sacramentum chrismatis«, der Areopagite *μυστήριον τελετῆς μύρου* genannt hat.«²⁾ Wenn die später sogenannte »Firmung« wirklich ursprünglich nichts anderes als eine bloße, den Taufritus ausschmückende Zeremonie war, sich indes erst im Laufe der Zeit durch die ihr in stets höherem Maße »zugeschriebene« Bedeutung zu einem eigenen sakramentalen Ritus entwickelt hat, so ist das von Harnack der tridentinischen Bestimmung gegenüber ausgesprochene Urteil in keiner Weise zu beanstanden. Verdient aber der angeführte Kanon dieses Urteil nicht, dann muß er in der Geschichte seine Begründung haben: »denn das erste Moment der Begründung eines

¹⁾ Lehrbuch der Dogmengeschichte (1890), III, 597.

²⁾ A. a. O., II, 421 (1. A.).

Dogmas liegt immer in dessen Geschichte.«¹⁾ Die Entscheidung darüber, welche der beiden Annahmen die berechtigte ist, hat sich der erste Abschnitt unserer historischen Untersuchung zum Ziele gesetzt. Wir gaben ihm die Überschrift: »Die Existenz eines eigenen, den heiligen Geist erteilenden Ritus oder die Sakramentalität der Firmung.« Dieser Abschnitt findet freilich seine wesentliche Ergänzung im ersten Abschnitt des zweiten Hauptteils. Allein er mußte als Grundlage für die weiteren historischen Untersuchungen vorausgeschickt werden; denn man kann nicht von der historischen Darstellung eines »Sakramentes« reden, wenn nicht zuvor die Sakramentalität der betreffenden heiligen Handlung erwiesen und angenommen ist. Der Beweis der Sakramentalität wurde zugleich mit Rücksicht auf die neueren Einwände protestantischer Gelehrten geführt, und zwar ausgehend von den Zeugnissen der Väter rückwärts zur eigentlichen Grundlage der heiligen Schrift. Da tatsächlich Taufe und Firmung in der alten Kirche auf das engste dem äußeren Ritus nach miteinander verbunden waren, so mußte naturgemäß der Hauptbeweis der Sakramentalität der Firmung der Beweis der inneren Selbständigkeit sein auf Grund der den beiden (Sakramenten) Riten zugeschriebenen Wirkungen, sowie der Nachweis, daß die dem Ritus der Handauflegung (mit Salbung) zugeschriebene selbständige Wirkung nicht etwa bloß eine gedachte, der Fülle der Taufgnade entnommene und auf einen zweiten Ritus übertragene war. Die später erfolgte Loslösung der beiden heiligen Riten (Taufe und Handauflegung), die oft zeitlich und räumlich getrennte Spendung, die Verschiedenheit des Spenders, sowie das Zeugnis der noch bestehenden orientalischen Kirchen bilden eine notwendige Ergänzung und Vervollständigung des Beweises.

Hinsichtlich der geschichtlichen Untersuchung über das äußere Zeichen und den Ritus der Firmung überhaupt boten die erst jüngst von dem Patriarchen Rahmani aufgefundenen und edierte Schrift »Testamentum Domini nostri Jesu Christi«,

¹⁾ Mattes, Die Ketzertaufe, Theologische Quartalschrift 1849, S. 575.

sowie die Ägyptische Kirchenordnung wertvolles Material und zugleich eine Ergänzung des in den Arabischen Canones Hippolyts vorliegenden Tauf- und Firmritus.

Beim zweiten (dogmatischen) Teil der Arbeit wurde ein besonderes Gewicht gelegt auf die Lösung der Schwierigkeit, wie sich Tauf- und Firmungsgnade zu einander verhalten.

Über weitere eingehender behandelte theologische Kontroversen geben Aufschluß die einzelnen Kapitelüberschriften.

Die für die Firmung in Betracht kommenden Denkmäler des christlichen Altertums sind in vorliegender Schrift nur gestreift; eingehender habe ich diesen Gegenstand bereits behandelt in einem Aufsatz der Römischen Quartalschrift, 1905, S. 1—41: »Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums«, worauf ich hiermit verweise.

Bad Kissingen, im Mai 1905.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Erster Abschnitt.

Das Sakrament der Firmung historisch dargestellt.

Erstes Kapitel.

Die Existenz eines eigenen, den heiligen Geist erteilenden Ritus oder die Sakramentalität der Firmung.

	Seite
§ 1. Die Wiedergeburt oder der »Baptismus«	1
§ 2. Ursprung von Salbung und Handauflegung	4
§ 3. Die innere Verschiedenheit und Selbständigkeit der Salbung und Handauflegung gegenüber der Taufe auf Grund der Wirkungen	9
§ 4. Die Firmung ein der Taufe gegenüber selbständiger heiliger Ritus, bewiesen aus der Verschiedenheit des Spenders sowie der (gelegentlich) zeitlich und räumlich getrennten Spendung . . .	24
§ 5. Die Lehre von dem geistmitteilenden Ritus bei den Kirchenvätern und in der heiligen Schrift	27
§ 6. Die orientalischen Kirchen als Zeugen für die Wirklichkeit des Sakramentes der Firmung	42

Zweites Kapitel.

Das äußere Zeichen des Sakramentes der Firmung in der alten Kirche und seine Geschichte.

§ 1. Das äußere Zeichen im allgemeinen (die »materia proxima«) . . .	53
1. Die heilige Schrift	53
2. Die Tradition des Abendlandes	55
3. Die Tradition des Orients	77
§ 2. Verhältnis von Handauflegung und Salbung in der Firmspendung der alten Kirche und die jetzige Praxis der katholischen Kirche und der Griechen	90

	Seite
§ 3. Die Firmsalbung	93
1. Der Vollzug der Salbung	93
2. Das Salböl	96
3. Die Weihe des Salböles	101
1. Alter der Chrisamweihe	101
2. Vollzug der Weihe des Salböles der Firmung	103
3. Der Minister der Weihe des Salböles	108

Drittes Kapitel.

Die Wirkungen des Sakramentes der Firmung nach der Tradition	112
--	-----

Viertes Kapitel.

Der Spender des Sakramentes der Firmung. Zeit und Ort seiner Spendung.

§ 1. Der Bischof als minister ordinarius der Firmung	119
§ 2. Spendung der Firmung durch den Priester	123
§ 3. Die Ketzerfirmung und der Rekonziliationsritus	130
§ 4. Zeit und Ort für die Spendung der Firmung. Firmungszeremonien	149

Zweiter Abschnitt.

Das Sakrament der Firmung dogmatisch dargestellt.

Erstes Kapitel.

Die Stellung der Firmung im Sakramentsorganismus.

§ 1. Die Idee der Firmung (nach Berthold von Chiemsee)	157
§ 2. Geistesmitteilung in Taufe und Firmung	160
1. Der Titel für die zweite Geistessendung in der Firmung	162
2. Selbständiger Wert der zweiten Geistessendung	164
§ 3. Der Firmcharakter	167
1. Das Wesen des sakramentalen Charakters überhaupt	167
2. Der Firmcharakter insbesondere	170
§ 4. Firmung und Taufe bezüglich der »sakramentalen« Gnade betrachtet	175
§ 5. Die Notwendigkeit der Firmung	179

Zweites Kapitel.

Das wesentliche äußere Zeichen der Firmung.

§ 1. Die Theorien über die Materie der Firmung	188
§ 2. Inwieweit sind Firmsalbung und Chrisam Wesensbedingungen für die Gültigkeit der Firmung	191
§ 3. Die Form als Wesensmoment der Firmung	199

Drittes Kapitel.

**Die Wesensbedingung des Sakramentes der Firmung von seiten des
Spenders.**

§ 1. Der minister ordinarius der Firmung	201
§ 2. Der einfache Priester als minister extraordinarius der Firmung .	203
§ 3. Die Firmungsgewalt des einfachen Priesters	206

Verzeichnis der benutzten Quellenausgaben.

Für die patristische Literatur wurde zugrunde gelegt Migne, *Patrologiae cursus completus* (*Patrologia latina* 1844—1855 — *Patrologia graeca* 1857—1866). Zum Vergleich wurde herangezogen das *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, editum consilio et impensis academiae litterarum Caesariae Vindobonensis. Soweit Spezialausgaben vorhanden und zugänglich waren, wurden solche benutzt; sie sind in dem folgenden Verzeichnis mit aufgeführt.

Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum, ed. Hardouin. Paris 1714.

Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, tom. VI. Friburgi Br. 1882.

Acta genuina ss. oecumenici concilii Tridentini, ed. Theiner, tom. I. Zagrabiae 1874.

Acta apostolorum apocrypha, ed. Tischendorf. Lipsiae 1851.

Canones apostolorum et conciliorum veterum selecti, ed. Bruns. Bero-
lini 1839, t. I und II.

Canones S. Hippolyti, ed. Haneberg. Monachii 1870.

Concilii Tridentini diariorum pars prima, ed. Merkle. Friburgi
Br. 1901.

Constitutiones apostolorum, ed. P. de Lagarde. Lipsiae et Londinii 1862.

Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia,
ed. Reischel-Rupp. Vol. I u. II. Monaci 1848—1860.

Enchiridion symbolorum et definitionum, ed. IX Denzinger.

Ephraem Syri opera omnia Syriace et Latine (ed. Romana), tom. II et III.

S. Ephraem Syri hymni et sermones; ed. Lamy, tom. I, Mechliniae 1882.

Patres apostolici; ed. F. X. Funk, ed. II. Tübingae 1901.

Sacr. conciliorum nova et amplissima collectio, ed. Mansi. Flor. et
Ven. 1759—1798.

Testamentum D. N. J. Chr., ed. Ignatius Ephraem II; Rahmani, Mo-
guntiae 1899.

Literaturverzeichnis.

- Achelis Hans, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes.
I. Buch: Die Canones Hippolyti. [In Gebhardt und Harnack, Texte
und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. VI.
(S. 98 ff.: Ägyptische Kirchenordnung). Leipzig 1891.]
- Albertus Magnus, In IV. sentent. dist. 7.
- Alexander von Hales, Summae theologiae, pars quarta, qu. 9 de sacramento
confirmationis. Venetiis 1575.
- Allatius Leo, De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione
libri tres (lib. III, cap. 16; p. 1253 ff.). Coloniae Agrippinae 1648.
- Arcudius, De concordia ecclesiae occidentalis et orientalis (de confirmatione).
Lutetiae Parisiorum 1672.
- Bach, Die Siebenzahl der Sakramente. Regensburg 1864.
- Bardenhewer, Patrologie, 2. Auflage. Freiburg i. B. 1901.
- Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. II. Freiburg i. B.
1903.
- Bellarmin, De controversiis christianae fidei: de sacramento confirmationis.
Benedicti XIV. Pont. Opt. Max, Institutionum ecclesiasticarum (institut. VI)
ed. secunda. Romae 1750.
- Benedicti XIV. De synodo dioecesana libri octo (lib. VII, cap. 7, 8, 9, 10).
Romae 1748.
- Benedicti XIV. papae opera inedita primum publicavit Fr. Heiner. Fri-
burgi B. 1904 (titolo I, de sacramentis baptismo et confirmatione,
cap. 6, 7, 8).
- Berthold von Chiemsee, Tewtsche Theology, herausgegeben von Reithmeier.
München 1852. — 61. Cap. Von der Firmung.
- Berti, Theologia historico-dogmatico-scholastica, seu libri de theologicis dis-
ciplinis; lib. XXXII.
- Bickell, Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern. Zeitschrift für
katholische Theologie, 1. Jahrgang, 1877, S. 85 ff.
- Biel Gabriel, In IV. sentent. dist. 7.
- Billuart, Summa S. Thomae sive cursus theologiae, XVII Wirzeburgi 1767.
- Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen
Kirche, Bd. I, 1. Teil. Mainz 1825, S. 206 f., 3. Kap. Von der
hl. Firmung.

- Bonaventura, Sentent. lib. IV, dist. 7.
- Bonaventura, Breviloqui pars VI, cap. 8.
- Brenner, Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung von Christus bis auf unsere Zeiten mit beständiger Rücksicht auf Deutschland und besonders auf Franken. Bamberg und Würzburg 1820.
- Capreolus, Super IV. sentent. dist. 7 (lib. IV defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino).
- Dallacus, De duobus Latinorum ex unctione sacramentis confirmatione et extrema unctione disputatio. Genevae 1659.
- Denzinger, Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis. Wirzeburgi 1863.
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie: »absolution« de l'hérésie, 198 und 199 (Cabrol); abjuration, 101 f. (Ermoni); Ambrosien rit, 1432 (Paul Lejay).
- Dietrich G., Die nestorianische Tauf liturgie ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neuesten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht. Gießen 1903.
- Duchesne, Origines du culte chrétien; étude sur la liturgie latine avant Charlemagne (3. Auflage). Paris 1903.
- Duns Scotus, Sentent. IV, dist. 7.
- Durandus a sancto Porciano, Sentent. lib. IV, dist. 7.
- Ehrhard, Abhandlung über die byzantinische Theologie in Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2. Auflage, München 1897.
- Eirainer, Der hl. Ephräm der Syrer; eine dogmengeschichtliche Abhandlung. Kempten 1889.
- Estius G., In lib. IV, sentent. dist. 7, §§ 1—25.
- Farine, M. J. Lucian, Der sakramentale Charakter. Eine dogmatische Studie. Freiburg i. B. 1904 (Straßburger theologische Studien, Bd. VI, 5. Heft).
- Gau Andreas, De valore manuum impositionis et unctionis in sacram. confirm. Coloniae 1832.
- Gerbert, De eo, quod est iuris divini et ecclesiastici in sacramentis, praesertim confirmationis. San. Blas. 1764.
- Gühr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche; für die Seelsorger dogmatisch dargestellt, Bd. I. Freiburg i. Br. 1897.
- Goar, Euchologion sive rituale Graecorum. Lutetiae Parisiorum. 1647.
- Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient. Breslau 1864.
- Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bände (1. Auflage). Freiburg i. Br. 1886 (Bd. II, 1887; Bd. III, 1890).

- Hauck, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, X³, S. 676—680. Artikel Konfirmation von Caspari; VII³, S. 389, Artikel Handauflegung von Cremer.
- Hefele, Konziliengeschichte, Bd. I—VI, 2. Auflage. Freiburg 1873/90.
- Heimbucher, Die hl. Firmung, das Sakrament des hl. Geistes. In dogmatischer, historischer und liturgischer Beziehung für den praktischen Seelsorger dargestellt. Augsburg 1889.
- Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. Bd. IX, 2. Abteilung. Mainz 1901.
- Höfling, Das Sakrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation; dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt. Erlangen 1846 (Bd. II, 1848).
- Janssens, La confirmation. Exposé dogmatique, historique et liturgique. Lille 1888.
- Klee, Katholische Dogmatik (3. Auflage), Bd. II. Mainz 1845.
- Klee, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II. Mainz 1838.
- Knie, Die russisch-schismatische Kirche, ihre Lehre und ihr Kult. Graz 1894.
- Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians. Braunsberg 1886.
- Kraus F. X., Realenzyklopädie der christlichen Altertümer, 2 Bände. Freiburg i. B. 1882—1886. Artikel: Firmung, Handauflegung, Salbung.
- Lehmkuhl, Zur Frage über den Priester als außerordentlichen Spender des Sakramentes der Firmung. Zeitschrift für katholische Theologie, 6. Jahrgang, 1882, S. 567.
- Löffler, Die Weihe der hl. Öle, historisch und liturgisch beleuchtet und erklärt. »Katholik«, 65. Jahrgang, 1885, Bd. I und II.
- Luthardt, Kompendium der Dogmatik (6. Auflage). Leipzig 1882.
- Maltzew, Alexios v., Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Berlin 1898.
- Marquardt, S. Cyrillus Hierosolymitanus, baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpres. Lipsiae 1882.
- Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, Bd. I. Antwerpiae 1763.
- Mattes, Die Ketzertaufe. Theologische Quartalschrift. Tübingen 1849.
- Mayer, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten. Kempten 1868.
- Michaleescu Jon, Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche. Leipzig 1904.
- Natalis Alexander, Historia ecclesiastica, III (p. 418b—453 gegen Dallaeus). Paris 1730.
- Nepefny, Die Firmung. Dogmatische Abhandlung mit besonderer Rücksicht auf die Differenzpunkte zwischen der orientalischen und okzidentalischen Kirche, sowie auf die Einwürfe der Protestanten. Passau 1869.

- Oswald, Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, Bd. I. Münster 1864 (2. Auflage).
- Pétridès S., Consécration du saint chrême à Damas en 1660 (*Échos d'Orient*. Jahrgang 5, Nr. 2, décembre 1901, p. 76—81).
- Pesch Chr., Praelectiones dogmaticae, VI, Friburgi B. 1896.
- Praxmarer, Der einfache Priester als Ausspender des hl. Sakramentes der Firmung. »Katholik«, 64. Jahrgang, 1884, I, S. 271 ff.
- Probst, Sakramente und Sakramentalien in den dreiersten christlichen Jahrhunderten Tübingen 1872.
- Puniet, La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne (*Revue des questions historiques*, XXXVII [1902], p. 382—423).
- Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900.
- Sasse, Institutiones theologicae de sacramentis ecclesiae, I. Friburgi Br. 1897.
- Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. Freiburg i. Br. 1893.
- Scheeben-Atzberger, Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. IV, 2. Abtheilung. Freiburg i. Br. 1901.
- Schell, Katholische Dogmatik in sechs Büchern, Bd. III, 2. Teil. Paderborn 1893.
- Scholz, De inhabitatione spiritus sancti. dissertatio dogmatica. Wirzburgi 1856.
- Schwane, Dogmengeschichte. Münster (Bd. I und II, 2. Auflage).
- Seeberg Alfred, Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig 1903.
- Sirmond, Antirrheticus (I und II) de canone Arausicano adv. Aurelium (in Jacobi Sirmondi Opera omnia, Bd. IV, Venetiis 1728).
- Staerk, Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche, sein apostolischer Ursprung und seine Entwicklung. Freiburg 1903.
- Stiglmayr Jos., Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius (*Zeitschrift für katholische Theologie*, XXII. Jahrgang, 1898).
- Theologia Wirzburgensis — Holtzclau S. J., Tractatus de confirmatione. Lutetiae Parisiorum 1853, 2. Auflage.
- Thomas v. Aquin, Summa theologica, pars III, qu. 72 (de sacramento confirmationis).
- Thomas v. Aquin, in IV. sentent, dist. 7.
- Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina; de beneficiis, part. I, lib. II, cap. XXIII.
- Tournely, Praelectiones theologicae de sacramentis baptismi et confirmationis. Parisiis 1727.
- Vitasse, Tractatus de confirmatione (Migne, Theologiae cursus completus, XXI, p. 545—1210).

Welz, Das Sakrament der Firmung. Breslau 1847.

Wirgman A. F., The doctrine of Confirmation. Considered in relation to Holy Baptism as a Sacramental Ordinance in the Catholic Church. London 1902.

Wobbermin, Altchristliche Stücke aus der Kirche Ägyptens. (Texte und Untersuchungen XVII neue Folge II, 3 b. Leipzig 1898.)

Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. Berlin 1896.

Ziegler, Die Feyer der heiligen Firmung in der katholischen Kirche. Wien 1817.

*

NB. In dem Literaturverzeichnisse wurden hauptsächlich solche Werke aufgeführt, die sich mit unserem Thema irgendwie direkt befassen. Weitere gelegentlich benutzte Literatur findet sich im Texte des Buches verzeichnet.

ERSTER ABSCHNITT.

Das Sakrament der Firmung historisch dargestellt.

Erstes Kapitel.

Die Existenz eines eigenen, den heiligen Geist erteilenden Ritus oder die Sakramentalität der Firmung.

§ 1. Die Wiedergeburt oder der »Baptismus«.

Die vollkommene Wiedergeburt vollzog sich nach der Anschauung der Väter, wie sie uns in den ältesten verfügbaren Quellen entgegentritt, durch alle jene heiligen Handlungen, wodurch der Mensch in die Gemeinschaft der Christen aufgenommen wurde: Abschwörung des Satans, Ablegung des Glaubensbekenntnisses, dreimaliges Untertauchen (Taufe im engeren Sinne), Salbung, Darreichung von Milch und Honig, Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen, Handauflegung und Eucharistie.¹⁾ Wiewohl alle diese heiligen Akte mit dem damals sehr weiten Begriff »sacramentum« bezeichnet wurden²⁾, so machte man doch unter ihnen einen sehr großen Unter-

¹⁾ Tertullian, *De corona*, c. 3 (Migne, p. 1. 2, 79): *ut a baptisate ingrediar . . . sub antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo, et pompae, et angelis eius: dehinc ter mergitatur . . . Inde suscepti, lactis et mellis concordiam praegustamus . . . Eucharistiae sacramentum sumimus.* — Tertullian, *De bapt.*, c. 7. 8 (Migne, p. 1. 1, 1206 s.): *egressi de lavacro perungimur . . . dehinc manus imponitur.*

²⁾ Tertullian, *De virg. vel.*, c. 2 (Migne, p. 1. 2, 891) spricht von *lavacri sacramenta*. Vgl. übrigens über den Begriff »sacramentum« in der Väterzeit: Bach, S. 16 ff.; Hahn, S. 6 ff.

schied, indem man sich bei der Erwähnung des Initiationsritus gewöhnlich daran hielt, die wichtigeren in der Reihenfolge ihrer Spendung zusammenzustellen. Tertullian faßt diese wichtigeren Initiationsakte in den Worten zusammen: »Das Fleisch wird abgewaschen, damit die Seele entmakelt werde; das Fleisch wird gesalbt, damit auch die Seele geheiligt werde; das Fleisch wird bezeichnet, damit auch die Seele gefestigt werde; das Fleisch wird durch (die) Handauflegung beschattet, damit auch die Seele vom Geist erleuchtet werde; das Fleisch wird mit dem Leib und Blut Christi genährt, damit auch die Seele von Gott gesättigt werde.«¹⁾

Im engeren Sinne umfaßte die Wiedergeburt (Baptismus) die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, d. h. man wendete das Wort Christi (Joh. 3, 5): »Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, so kann er nicht eingehen in das Reich Gottes« nicht auf die Taufe im engeren Sinne (immersio) allein an, sondern zugleich auch auf die (Salbung) und Handauflegung.²⁾ Tertullian handelt in seiner Schrift unter dem Titel »de baptismo« neben der immersio nicht minder ausführlich von der Salbung (c. 7) und der Handauflegung (c. 8) und schließt diese beiden Handlungen ausdrücklich in den Baptismus ein (c. 10).³⁾

¹⁾ De resurrectione carnis, c. 8 (Migne, p. 1. 2, 806) [Hartel, III, 2, 77^b]: caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut et anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.

) Cyprian, ep. 72, 1 (Migne, p. 1. 3, 1046): Haereticos (sc. redeuntes) baptizari oportere; eo quod parum sit eis manum imponere ad accipiendum spiritum sanctum, nisi accipiant et ecclesiae baptismum. Tunc enim [Hartel: demum] plene sanctificari et esse filii dei possunt, si utroque sacramento nascantur, cum scriptum sit, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum dei. Vgl. ep. 73, n. 21 (ad Jubaianum), Migne, p. 1. 3, 1124. [Hartel, III, 2, 795] ebenso Nemesianus a Thubunas. Hartel, III, 1, pag. 439: »Male ergo sibi quidam interpretantur ut dicant, quod per manus impositionem spiritum sanctum accipiant et sic recipiantur, cum manifestum sit utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica.«

³⁾ Migne, p. 1. 1, 1210: »Diximus, quantum mediocritati nostrae licuit, de universis quae baptismi religionem struunt.« Hierzu bemerkt Dallaeus,

Origenes kennt eine Taufe aus Wasser und Chrisma.¹⁾ Pseudo-Primasius sagt, in der Taufe werde der heilige Geist durch die Handauflegung der Bischöfe gegeben²⁾ und auch Johannes von Damaskus bezeichnet die Wiedergeburt als aus Öl und Wasser sich vollziehend: »(Gott) hat die Gnade des Geistes mit Öl und Wasser verbunden und (so) bereitet das Bad der Wiedergeburt.«³⁾ — Bei dieser Auffassung der Wiedergeburt begreift es sich, daß die Väter bei Erwähnung der Initiation öfter nur von zwei heiligen Handlungen zu reden scheinen, der »Taufe« und der Eucharistie, während tatsächlich der Begriff »baptisma« neben der immersio auch die unctio und manus impositio enthält. Einen beweiskräftigen Beleg hierfür bietet uns Cyprian; ep. 63 ad Caecil. n. 8 spricht er den Satz aus: »Durch die Taufe wird der heilige Geist empfangen, und so kommen diejenigen, welche getauft worden sind und den heiligen Geist erlangt haben, dazu, den Kelch des Herrn zu trinken.«⁴⁾ Daß unter der »Taufe« hier auch die Handauflegung mit gemeint ist, ergibt sich daraus, daß Cyprian sonst immer der immersio die präparatorische, sündentilgende Wirkung der Wiedergeburt zuweist, der Handauflegung dagegen die positive Seite der Wiedergeburt: die Mitteilung des heiligen Geistes.⁵⁾

lib. II, c. 4 (wenn er auch eine falsche Folgerung darauf baut, wovon später): Ergo et unctio et manus impositio, quae eorum, de quibus dixit, pars sunt, ad baptismum pertinent.

¹⁾ Comment. in ep. ad Rom, l. 5, 8 (Migne, p. g. 14, 1038): »omnes baptizati simus in aquis istis visibilibus et in chrismate visibili«.

²⁾ Comment. in ep. ad Hebr. (Migne, p. l. 68, 794): Donum etiam spiritus sancti, quod datur in baptismo per impositionem manus episcoporum. Vgl. Origenes »περὶ ἀρχαῶν«, l. 1, c. 3, n. 2 (Migne, p. g. 11, 147).

³⁾ De fide orthodoxa l. 4, c. 13 (Migne, p. g. 94, 1141): »συνέζευξε (sc. θεός) τῷ ἐλαίῳ καὶ ὕδατι τὴν χάριν τοῦ πνεύματος, καὶ ἐποίησεν αὐτὸ λουτρὸν ἀναγεννήσεως.«

⁴⁾ Migne, p. l. 4, 380 [Hartel, III, 2, 707]: Per baptismum enim [Hartel: autem] spiritus sanctus accipitur, et sic a baptizatis et spiritum sanctum consecutis ad bibendum calicem domini pervenitur.

⁵⁾ Ep. 74, n. 5 ad Pompeium (Migne, p. l. 3, 1131) [Hartel, III, 2, 802s.]: Si effectum baptismi maiestati nominis tribuunt, ut qui in nomine J. Chr. ubicumque [Hartel: et quomodocumque] baptizantur, innovati

Aus dieser eigentümlichen Ausdrucksweise der Väter kann leicht die Anschauung entstehen und ist wirklich entstanden, als ob neben der *immersio*, als dem wesentlichen Teil der Wiedergeburt, die Salbung und Handauflegung nur den Wert unter- und beigeordneter Zeremonien hätten, welche teils der Absicht, die »vorausgesetzten« reichen Wirkungen der Taufe zu symbolisieren, teils dem Bestreben, das große Mysterium würdig auszugestalten, ihren Ursprung verdanken, sich im Laufe der Zeit von der Taufe losgelöst und zu einem selbständigen Sakrament entwickelt hätten.¹⁾ Ob diese Anschauung den Quellschriften entsprechend und darum berechtigt ist, soll die folgende Untersuchung dartun.

§ 2. Ursprung von Salbung und Handauflegung.

Was die Salbung nach der Taufe betrifft, so bemerkt Harnack: »Wir finden sie zuerst bei Gnostikern neben Taufe und Abendmahl s. *excerpta ex Theodoto*.«²⁾ Daß uns die ältesten Quellen den Gebrauch der Salbung bei den Gnostikern berichten, bevor noch ein Schriftsteller den Gebrauch in der katholischen Kirche erwähnte, läßt sich nicht leugnen. Ist

et sanctificati iudicentur, cur non in eiusdem Chr. nomine illic et manus baptizato imponitur ad accipiendum spiritum sanctum? Vgl. ep. 75, n. 18 (Migne, 3, 1169) [Hartel, III, 2, pag. 822], wo Firmilian den Gedanken Cyprians kurz zusammenfaßt: Si in nomine Christi valuit foris baptisma ad hominem purgandum, in eiusdem Christi nomine valere illic potuit et manus impositio ad accipiendum spiritum sanctum. Vgl. hierzu die Bemerkung in Schells Dogmatik, III, 2, S. 451: »Für das Verständnis der patristischen Sakramentslehre ist es wichtig, zu beachten, daß die Väter unter dem Worte 'Taufe' den Inbegriff aller sinnbildlichen Geheimnisse verstehen, durch welche man tatsächlich in die Gemeinschaft des Gottesreiches und in den Stand der Kinder Gottes aufgenommen wurde: das ist die Wassertaufe und die Geistestaufe (Firmung) samt der Kommunion. Die konkrete Handlung, welche den Menschen zum Christen machte, umfaßte die drei Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie. Daher bezeichnete man alle mit Rücksicht auf den entscheidenden Gesichtspunkt als die 'Wiedergeburt' und unterschied die Wiedergeburt a) aus dem Wasser, b) aus dem heiligen Geist (Firmung).«

¹⁾ Harnack, I, S. 358; II, S. 421. Vgl. Hahn, S. 80f.

²⁾ Harnack, II, 421.

aber damit gesagt, daß die Salbung nach der Taufe bei den gnostischen Sekten ursprünglich sei und von da in die katholische Kirche Eingang gefunden habe? Daß die Taufe und das Abendmahl von der katholischen Kirche in die gnostischen Sekten übergegangen, ist klar. Wie verhält es sich aber mit der Salbung? Da der Gnostizismus in der Materie das Werk des bösen Urprinzipes erblickte und demnach eine möglichst große Loslösung des Menschen von der Materie erstrebte, so mußte notwendig die Anwendung einer materiellen Salbung etwas dem gnostischen Prinzip Widersprechendes enthalten. Das fühlte auch ein Teil der Gnostiker, indem sie Taufe und Salbung abwiesen mit der Begründung, es dürfe das Mysterium der unaussprechlichen und unsichtbaren Kraft nicht durch sichtbare und vergängliche geschöpfliche Dinge (Handlungen) vollzogen werden und das Mysterium des Übersinnlichen und Unkörperlichen nicht durch Sinnliches und Körperliches. Es sei ja die vollkommene Erlösung gerade die Erkenntnis der unaussprechlichen (geheimnisvollen) Größe.¹⁾ Wenn trotzdem ein großer Teil der gnostischen Sekten eine Salbung nach der Taufe übte²⁾, und zwar gegen ihr eigenes Prinzip, so ist das ein Zeichen, daß die ihrem System fremde Handlung sonst woher entlehnt war, und woher anders, als daher, woher auch ihre Taufe und Eucharistiefeier stammte, aus der katholischen Kirche? Hiermit haben wir ein indirektes Zeugnis dafür gewonnen, daß eine Salbung nach der Taufe bereits in der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts in der katholischen

¹⁾ Irenaeus, Adv. haeres., l. I, c. 21, n. 4 (Migne, p. g. 7, 663sq.): Ἄλλοι δὲ ταῦτα πάντα (sc. βαπτίζειν, μυρίζειν) παραιτούμενοι φάσκουσι, μὴ δεῖν τὸ τῆς ἀρχῆς καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτεισμάτων, καὶ τῶν ἀνεγνωσίων καὶ ἀσωμάτων δι' αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν. Εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν, αὐτὴν τὴν ἐπιγνώσιν τοῦ ἀρχῆς τοῦ μεγέθους.

²⁾ Irenaeus, l. c. I, c. 21, n. 3 u. 4 (Migne, p. g. 7, 661 sq.): βαπτίζοντες . . . Ἐπειτα μυρίζουσιν τὸν τετελεσμένον τῷ ὁπῶ τῷ ἀπὸ (τοῦ) βαλσάμου. Τὸ γὰρ μύρον τοῦτο τύπον τῆς ὅπερ τὰ ὅλα εὐωδίας εἶναι λέγουσιν . . . Einige unterlassen die Taufe, gießen eine Mischung von Wasser und Öl auf den Kopf der Initianden, aber auch von ihnen heißt es: μυρίζουσι δὲ καὶ αὐτοὶ τῷ βαλσάμῳ.

Kirche in Übung war. Es fehlen aber auch katholische Zeugnisse für das Vorhandensein der Salbung in der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts nicht völlig. Schon Theophilus von Antiochien hält einem den Namen *Χριστιανός* verspottenden Heiden entgegen: »ἡμεῖς τοῦτου εἶνεκεν καλούμεθα Χριστιανοί, ὅτι χρισόμεθα ἔλαιον θεοῦ«¹⁾, leitet also den Namen Christen von einer Salbung her. Die Salbung, von der hier Theophilus spricht, wurde zwar vielfach für eine geistige, als Sinnbild für Geistesbesitz erklärt;²⁾ dagegen aber ist zu sagen, daß die Ausdrucksweise als Bild auffallend und für den Heiden ganz unverständlich ist.³⁾ Übrigens ergibt sich aus dem zähen Festhalten der alten Kirche an der althergebrachten Tradition¹⁾, sowie aus der ängstlichen Bewahrung vor Neuerungen⁵⁾, daß zur Zeit Tertullians die Salbung ein nicht erst neu eingeführter Gebrauch war, sondern eine wohlbegründete Tradition für sich hatte, d. h. sie reicht hinauf in die apostolische Zeit.⁶⁾

¹⁾ Ad Autolicum, 1, 12. (Migne, p. g. 6, 1041.)

²⁾ Dallaeus.

³⁾ Weinle, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg i. B., 1899, S. 213. Der Zweifel betreffs der liturgischen Stellung dieser Salbung, ob vor oder nach der Taufe (Höfling, S. 487), löst sich mit dem Hinweis auf Cyrill von Jerusalem, der Cat. myst., III, 5, den Namen 'Christen' ebenfalls mit der Salbung in Verbindung bringt, aber mit der Salbung nach der Taufe: »τοῦτου τοῦ ἁγίου χρίσματος καταξιώθέντες καλεῖσθε χριστιανοί.«

⁴⁾ Tertullian, Lib. de corona, c. 4 (Migne, p. l. 2, 80): Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem exostules Scripturarum, nullam invenies: traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix.

⁵⁾ Ibid., c. 3, si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit. Quomodo enim usurpari quid potest, si traditum prius non est? Migne, p. l. 2, 78.

⁶⁾ Binterim, I, S. 211, und nach ihm Probst, S. 162 verweisen dafür, daß die Salbung bis zu den Zeiten der Apostel hinaufreiche, auf eine Stelle Tertullians, de bapt., c. 7 (M., p. l. 1, 120³): Exinde egressi de lavacro, perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotem solebant. Ex quo Aaron a Moyse unctus est . . . Es scheint aber dem Texte angemessener, mit Vitasse (bei Migne, Theologiae

Den Ritus der Handauflegung sehen die Väter des III. und der folgenden Jahrhunderte in der Erzählung der Apostelgeschichte 8, 14—17 begründet. Cyprian bemerkt hierzu: »Da sie (sc. die Samaritaner) die rechtmäßige und kirchliche Taufe empfangen hatten, so brauchten sie nicht noch einmal getauft zu werden, sondern nur das, was noch fehlte, wurde von Petrus und Johannes vollzogen, daß nämlich durch Gebet über sie und die Auflegung der Hand (Handauflegung) der heilige Geist angerufen und über sie ausgegossen wurde. Das geschieht auch jetzt noch bei uns, daß die, welche in der Kirche getauft werden, vor die Vorsteher der Kirche gebracht werden und durch unser Gebet und Handauflegung den heiligen Geist erlangen und durch das Siegel des Herrn vollendet werden.«¹⁾ Tertullian kennt diesen Gebrauch der Handauflegung, und zwar als festen Besitzstand der Kirche²⁾; der Hebräerbrief rechnet ihn unter die Grundlehren des Christentums.³⁾ Die Bemerkung des Hebräer-

cursus compl., 21, 588) die *pristina disciplina* auf den Gebrauch des alten Bundes zu beziehen, der hier als vorbildlich für die Salbung des neuen Bundes gefaßt wird; gerade wie c. 4, de bapt. die Wasser im Schöpfungsbericht als Vorbild der *immersio* und c. 8 der Segen Jakobs über seine Enkel Ephraim und Manasse als Vorbild der Handauflegung gedeutet wird.

¹⁾ Ep. 73, 9 ad Jubaianum (M., p. l. 3, 1115) [Hartel, III, 2, 784s.]: *Baptizari eos ultra non oportebat sed tantummodo, quod deerat, id a Petro et Joanne factum est, ut oratione pro eis et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos spiritus sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur.*

²⁾ De bapt., c. 7, 8: *egressi de lavacro perungimur . . . dehinc manus imponitur.* (M., p. l. 1, 1206s.) Hierzu bemerkt Höfling, a. a. O., I, 488f.: »Wir haben also hier zwei Gebräuche vor uns, die Tertullian nicht erdacht oder eingeführt, die er vielmehr augenscheinlich im wohlbefestigten Gebräuche der Kirche seines Ortes und Landes wenigstens bereits vorgefunden hat.«

³⁾ Hebr. 6, 2. — Weinl, a. a. O., S. 216, allerdings den Brief in die nachapostolische Zeit verweisend, sagt z. St.: »Daß man in der nachapostolischen Zeit mit der Taufe Handauflegung verbunden hat, beweist wahrscheinlich auch die Stelle Hebr. 6, 2, welche als ‚Fundament‘ eines Christenlebens ‚Umkehr von toten (bösen) Werken, Glaube an Gott, Lehre

briefes gibt zugleich auch einen Beleg, daß die praktische Übung der Handauflegung in der nachapostolischen Zeit nicht etwa auf einem Mißverständnis von Act. 8, 14 beruhte, denn zeitlich sicher noch im apostolischen Zeitalter stehend, ist der Verfasser des Briefes ein glaubwürdiger Interpret jenes Vorganges.¹⁾ Auch für den Ritus der Handauflegung haben wir von seiten der Gnostiker einen indirekten Beweis für dessen Vorhandensein in der katholischen Kirche um die Mitte des II. Jahrhunderts; die *excerpta ex scriptis Theodoti* berichten: »Für uns, die wir tot sind, wurden die Engel getauft, damit auch wir den Namen (ὄνομα = Geist) habend nicht verzögert werden, verhindert, in das Pleroma durch die Grenze und das Kreuz einzutreten. Deshalb sagen sie auch bei der Handauflegung (= χειροθεσίᾳ) am Schlusse: εἰς λύτρωσιν ἀγγελικὴν d. h. welche auch die Engel haben, damit der Getaufte durch denselben Namen die Erlösung erlange, in welchem auch sein Engel vor ihm getauft wurde. Die Engel aber wurden im Anfange getauft ἐν λύτρωσει τοῦ ὀνόματος, der auf Jesus in Gestalt einer Taube herabkam.«²⁾ Die Ähnlichkeit mit dem geistmittelnden Ritus der Handauflegung, wie ihn Tertullian schildert, sowie mit dem Vorgang in Samaria ist hier nicht zu verkennen.

Salbung und Handauflegung tauchen nach dem vorausgehenden nicht erst um die Wende des II. Jahrhunderts als Neuerungen in der katholischen Kirche auf, sondern reichen mittels einer wohlbegründeten Tradition in die Zeit der

über Taufen, Auflegung der Hände, Auferstehung der Toten, ewiges Gericht, nennt. Die Zusammenstellung ist zwar etwas hart, aber deutlich genug, um den Zusammenhang der Taufe mit den elementarsten Lehren des Christentums und mit der Handauflegung erkennen zu lassen.«

¹⁾ Nachdem lange Zeit von seiten protestantischer Kritiker die Erzählungen Act. 8, 14 und Act. 19, 1—6 als ungeschichtlich hingestellt worden waren, neigt man sich jetzt allmählich der Anerkennung ihrer Geschichtlichkeit wieder zu oder läßt es wenigstens dahingestellt, ob diesen Stellen nicht doch gute Überlieferung zugrunde liege. Vgl. Weinell, a. a. O., S. 215.

²⁾ *Excerpta ex scriptis Theodoti*, n. 22, unter den Werken des Clem. Alex. (Migne, p. g. 9, 669).

Apostel hinauf; für die Handauflegung bietet die Heilige Schrift selbst ein Zeugnis, und auch der Gebrauch der Salbung bei Häretikern und in der Kirche wird nicht anders zu erklären sein als durch Berufung auf Anordnung des apostolischen Zeitalters. Die reiche Ausstattung des Taufritus mit diesen beiden »Zeremonien« wäre also auf die Apostel selbst zurückzuführen.

§ 3. Die innere Verschiedenheit und Selbständigkeit der Salbung und Handauflegung gegenüber der Taufe auf Grund der Wirkungen.

Bei der engen Verbindung von Taufe (immersio) und Handauflegung und Salbung in den ersten christlichen Jahrhunderten lag es nahe, den Inhalt ihrer Wirkungen mit gemeinschaftlichem Namen zu charakterisieren. Die Wiedergeburt aus dem Wasser hieß σφραγίς (Siegel)¹⁾ und τέλειον²⁾, Bezeichnungen, die später für die Firmung ausschließlich gebraucht wurden; es läßt sich daher oft schwer entscheiden, was unter diesen Namen zu verstehen ist, ob Taufe oder Firmung oder beide zugleich. Besonders ist diese Unsicherheit vorhanden für die Quellen der ersten zwei Jahrhunderte.

¹⁾ Hermae Pastor., sim. IX, 16, 3—4: όταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγίδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωὴν. 4. Ἡ σφραγίς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν· εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες. — Ebenso ergibt sich die Bezeichnung der Taufe als σφραγίς aus dem Vergleich zweier Stellen im sogenannten zweiten Klemensbrief, nämlich: Cap. VI, 9 »ἡμεῖς, ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἁμίαντον, ποῖα πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ;« im Zusammenhalt mit cap. VIII, 6: »τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγίδα ἁπλὴν, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν.« Βάπτισμα und σφραγίς werden hier einander gleichgesetzt, wobei allerdings zu bedenken ist, daß βάπτισμα genau wie bei Tertullian (s. o. S. 2) nicht bloß die immersio, sondern auch Salbung und Handauflegung einschließen kann. — In den gnostischen Thomasakten (erste Hälfte des III. Jahrhunderts entstanden) wird die Taufe mit σφραγίς bezeichnet, die nachfolgende Salbung mit ἐπισφράγισμα. Vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten, I, 332.

²⁾ Clemens Alex., paed. 1, 6 (Migne, p. g. 8, 281): καλεῖται δὲ πολυλαχῶς τὸ ἔργον τοῦτο χάρισμα καὶ φῶτισμα καὶ τέλειον καὶ λουτρόν. . . τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι τελείως ἐστὶν ἐν ζωῇ.

Erst um die Wende des II. Jahrhunderts wird das ins Lateinische übertragene *σφραγίς* = *signum*, *signaculum* (*σφραγίζειν* = *signare*, *consignare*), jedenfalls unter Beeinflussung von seiten römischer Militärbezeichnungen allmählich zum charakteristischen Namen für den Ritus der Geistesmitteilung, wenigstens in der Kirche des Abendlandes. Im Orient erhielt sich der Name *σφραγίς* für die Taufe länger (vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Göttingen 1894, S. 120 ff.; — auch meine Ausführung in der: Römischen Quartalschrift 1905, S. 14). Ein Beweis für die Selbständigkeit eines Ritus neben der Taufe, auf den bloßen Namen *σφραγίς* oder *τελεισθαι* gebaut, müßte demnach zum wenigsten als zweifelhaft erscheinen.¹⁾ Auch der Beweis der Sakramentalität von Handauflegung und Salbung, der sich

¹⁾ Eine in dieser Hinsicht als Beweis für die Firmung viel zitierte Stelle ist Clemens Alex., *Quis dives salvetur* (Migne, p. g. 9, 648): *Ὁ δὲ πρεσβύτερος ἀναλαβὼν οἴκαδε τὸν παραδοθέντα νεανίσκον, ἔτρεφε, συνεῖχεν, ἔνθαλπε, τὸ τελευσταῖον ἐφώτισε. Καὶ μετὰ τοῦτο ὤφηκε τῆς πλείονος ἐπιμελείας καὶ παραφυλακῆς, ὡς τὸ τέλειον φυλακτήριον ἐπιστήσας τὴν σφραγίδα τοῦ κυρίου* = Der Presbyter taufte den Jüngling . . und hierauf ließ er etwas in der größeren Sorgfalt nach, hatte er ihm ja das vollkommene Schutzmittel gegeben, das Siegel des Herrn. Oswald bemerkt, S. 256, z. St.: Es möchte diese Stelle schwerlich entscheiden (sc. zum Sakramentalitätsbeweis für die Firmung), da sich das mit *ὡς* eingeleitete *τέλειον φυλακτήριον ἐφιστάναι* auch auf das *φωτίζειν* zurückbeziehen kann, in welchem Falle offenbar kein von der Taufe verschiedenes Sakrament hervortritt. Oswald sagt: »zurückbeziehen kann« — ich sage »zurückbezieht«, was anzunehmen ist, will man dem Sprachgebrauche keine Gewalt antun. — Klee (Dogmatik, III, S. 161) nimmt die Stelle für den Taufcharakter in Anspruch. Mit welchem Rechte, beweist, daß noch Cyrill von Jerusalem, Cat., I, 3 (im Zusammenhang mit c. 2) die *ἀναγέννησις τοῦ λουτροῦ* deutlich als *πνευματικὴν σφραγίδα καὶ σωτήριον* bezeichnet. Der Begriff der Taufe als Schutzmittel, als Waffenrüstung ist bereits Ignatius von Antiochien geläufig: ad Polycarp., VI, 2: *τὸ βάπτισμα ἡμῶν μένετω ὡς ὄπλα* (= Schild und Harnisch), Funk, P. A., I, 292. — Ebenso scheint die Stelle Clem. Alex., Paedag. 1, 6 (Migne, p. g. 8, 281): *»βαπτιζόμενοι, φωτιζόμεθα· φωτιζόμενοι, υἱοποιούμεθα· υἱοποιούμενοι, τελειούμεθα· τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα*« wenig geeignet, daraus den Namen »Vollendung« (confirmatio) für die Erteilung des heiligen Geistes abzuleiten, wie Nepefny S. 150 tut. Das gleiche Kapitel derselben Schrift hätte davor warnen sollen, s. o. S. 9, wo Clem. *τέλειον* = *φῶτισμα* = *λουτρόν* setzt. Vgl. auch Wirgman, S. 129.

stützt auf die bloße Nebeneinanderstellung der heiligen Handlungen, würde die Anschauung nicht verdrängen können, als ob sie doch nichts anderes seien, als reine, die Taufe ausschmückende Zeremonien, zumal nicht selten rein zeremonielle Handlungen mit den heilskräftigen (wesentlichen) Riten ohne sichtlichen Unterschied zusammengestellt sind.

Darum gilt es zunächst, zu untersuchen, welche Bedeutung die Väter diesen Initiationsakten beilegen, ob sie ihnen eine der Taufe (*immersio*) gegenüber selbständige Wirkung zuschreiben oder nicht. Die Zeit der apostolischen Väter bietet uns hierfür keinen Anhaltspunkt ¹⁾, um so reicher aber fließen die Quellen seit dem Ausgang des II. Jahrhunderts. Tertullian spricht sich also aus: »Nicht als ob wir in der Taufe den heiligen Geist erlangten, sondern, im Wasser gereinigt, werden wir durch den Engel für den heiligen Geist bereitet... wie ehemals Johannes der Vorläufer des Herrn gewesen, ihm die Wege bereitend, so bereitet auch der Engel ²⁾, der Vollzieher der Taufe, dem heiligen Geist die Wege durch Abwaschung der Sünden... Heraufgestiegen aus dem Bade werden wir gesalbt mit geheiligter Salbe...; es fließt zwar auch an uns leiblich die Salbung, aber ihre Wirkung ist geistig, gerade so

¹⁾ Felten, Die Apostelgeschichte, Freiburg i. B. 1892, S. 173f., beruft sich zwar zum Belege für den Satz, daß, obwohl in der nachapostolischen Zeit die Charismen nur mehr sporadisch vorkamen, »trotzdem die Firmung weiter gespendet und als eine Mitteilung des heiligen Geistes an die Getauften zur Kräftigung ihres geistigen Lebens bezeichnet wurde«, auf Clem. Rom., I ad Cor. 42., Herm. Past., Mand. 5 (ohne Kapitelangabe). — Allein an der ersteren Stelle könnte nur das Wort gemeint sein [Funk, p. a. I, pag. 152] »(ἀπόστολοι) καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν (sc. πόλεων) δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους, welches offenbar nicht den Ritus beweist, welchen wir Firmung nennen, da das Wort *ἀπαρχαί* (= *primitiae*) schon die Aufnahme in das Christentum voraussetzt, also auch die Wiedergeburt. Ebenso wenig kann man aus Herm., Past. Mand., 5 [Funk, I, pag. 482ss.] auf einen von der Taufe verschiedenen Ritus schließen, da dort nur die Mahnung steht, den heiligen Geist, der in einer Seele voll (Liebe) und Langmut wohnt, nicht durch Haß und Zorn zu vertreiben und dem bösen Geist Einlaß zu gewähren, aber nichts davon, durch welche Handlung der Geist mitgeteilt wurde.

²⁾ Tertullian scheint hier Bezug zu nehmen auf Apokal. 2, 1, wo die Bischöfe ἄγγελοι (Boten Gottes) heißen.

wie auch in der Taufe der Akt körperlich, die Wirkung aber eine geistige ist, indem wir von den Sünden befreit werden. Dann erfolgt die Handauflegung, welche durch Segen den heiligen Geist herabrufft und einladet . . . Alsdann steigt jener heiligste Geist willfährig vom Vater über die gereinigten und geheiligten Körper herab . . . Wie nach den Wassern der Flut, durch welche die alte Sündenschuld hinweggefeht wurde, (sozusagen) nach der Welttaufe, die aus der Arche entlassene und mit dem Ölzweig zurückgekehrte Taube als Herold der Welt den Frieden nach dem Zorne des Himmels verkündete . . ., so fliegt unserem aus dem Wasserbad auftauchenden Leibe nach Vergebung der alten Schuld die Taube des heiligen Geistes zu, bringend den Frieden Gottes . . .¹⁾ Daß hier ein Ritus dargestellt wird, der eine von der Taufe verschiedene Wirkung mit sich bringt, ist einleuchtend. Die Taufe reinigt von Sünden — die Handauflegung bringt den heiligen Geist in die von Sünden freie Seele. Ein sehr anschauliches Bild für die Unterscheidung der Wirkungen von Taufe und Handauflegung bietet Cyprian: »Nicht durch die Handauflegung wird jemand geboren, wenn er den heiligen Geist empfängt, sondern in der Taufe der Kirche, damit er, schon geboren, den heiligen Geist empfangen, wie mit dem ersten Menschen Adam geschehen ist. Zuerst bildete ihn nämlich Gott und dann hauchte er in sein Antlitz den Hauch des Lebens. Denn nicht kann der Geist empfangen werden, wenn nicht einer vorher dā ist, um ihn zu empfangen.«²⁾ Was die Salbung

¹⁾ De bapt., c. 6, 7, 8 (Migne, p. 1. 1, 1206ss.): c. 6: Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur; sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur. c. 7 . . . in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritualiter proficit . . . c. 8: dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum . . . tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit . . . Quemadmodum enim post aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum (ut ita dixerim) mundi, pacem coelestis irae praeco columba terris adnuntiavit dimissa ex arca, et cum oleo reversa (Gen. 8) . . . carni nostrae emergenti de lavacro post vetera delicta, columba sancti Spiritus advolat, pacem Dei afferens . . .

²⁾ Ep. 74, n. 7 (Migne, p. 1. 3, 1132) [Hartel, III, 2, 804]: Non per manus impositionem quis nascitur quando accipit spiritum sanctum, sed

betrifft, so schreibt ihr Tertullian ganz allgemein eine geistige Wirkung zu.¹⁾ Cyprian hält sie für notwendig, damit der Getaufte »kraft des empfangenen Chrismas, d. i. der Salbung, Gottes Gesalbter sein und Christi Gnade in sich haben könne«. ²⁾ Es hängt dies mit der eigentümlichen Stellung der Salbung zwischen Taufe und Handauflegung zusammen, so daß, wie sie in der Mitte steht, auch ihre Wirkung eine Mittelstellung einnimmt zwischen der Taufgnade und der Gnade der Handauflegung. Doch scheint die Salbung sich enger an die Handauflegung anzuschließen, so daß Tertullian unter dem Ritus, der den heiligen Geist erteilt, wohl beide zusammen versteht ³⁾: »(Die römische Kirche) besiegelt den Glauben im Wasser, kleidet ihn mit dem heiligen Geiste und nährt ihn mit der Eucharistie.« Zwischen die Taufe (Siegel des Wassers) und die Eucharistie stellt hier Tertullian eine Gnadenmitteilung, die, weil nach seiner Anschauung nie in der Taufe gegeben, einen eigenen Ritus voraussetzt.

Papst Cornelius erzählt von Novatian, nur gezwungen durch eine Krankheit habe er die (klinische) Taufe empfangen. »Aber auch nicht das übrige hat er nach seiner Krankheit empfangen, was er nach dem kirchlichen Gesetze hätte empfangen müssen, nämlich die Besiegelung durch den Bischof. Wenn er diese nicht empfing, wie konnte er den heiligen

in ecclesiae [Hartel: ohne ecclesiae] baptismo, ut spiritum [Hartel: ohne sanctum] sanctum iam natus accipiat, sicut in primo homine Adam factum est. Ante enim deus eum plasmavit et tunc insufflavit in faciem eius flatum vitae. Nec enim potest accipi [Hartel: spiritus], nisi prius fuerit, qui accipiat.

¹⁾ De bapt., c. 7: spiritualiter proficit; vgl. De resurr. carnis, c. 8 (Migne, p. 1. 2, 806): caro ungitur, ut et anima consecratur.

²⁾ Ep. 70, 2, ad Januarium (Migne, p. 1. 3, 1040) [Hartel, III, 2, 768]: Ungi quoque necesse est eum, qui baptizatus sit [Hartel: est], ut accepto chrismate, id est unctione, esse unctus dei et habere in se gratiam Christi possit.

³⁾ De praescr., c. 36 (Migne, p. 1. 2, 50): Eam (sc. fidem) aqua signat (ecclesia Romana), sancto spiritu vestit, eucharistia pascit. — Dieser Satz wäre dann entsprechend der Stelle De resurr. carnis, c. 8 (s. o. S. 2), wobei das erste und letzte Glied sich gleich bleibt und »sancto spiritu vestit = caro ungitur, caro signatur, caro manus impositione adumbratur« wäre?

Geist erhalten?¹⁾ Den heiligen Geist kann hiernach die Taufe nicht erteilen, es wird hierzu ein eigener Ritus erfordert: die Besiegelung durch den Bischof.

Hippolyt von Rom findet nach seinem Kommentar zum Buche Daniel in dem Öl der badenden Susanna die Kraft des heiligen Geistes symbolisiert, durch welche die Gläubigen nach dem Taufbade (μετὰ τὸν λουτρὸν) wie mit Myron gesalbt werden. »Alles das ward durch die selige Susanna unsertwegen vorgebildet, damit wir, die wir an Gott glauben, das, was jetzt in der Kirche vor sich geht, nicht als etwas Fremdes ansähen, sondern gläubig anerkennen, dies alles sei durch die Patriarchen vorgebildet worden, wie auch der Apostel sagt.«²⁾ Obschon auch hier aus der Wirkung, welche der Salbung nach der Taufe zugeschrieben wird, hervorgeht, daß dieser Ritus keine bloße Zeremonie der Taufe ist, so wird diese Stelle doch noch lichtvoller durch eine Parallelstelle: »Das Segeltuch aber, welches das Schiff der Kirche mit sich führt, ist das Bad der Wiedergeburt, welches die Gläubigen erneut, weswegen jene Segeltücher weiß sind. Die Stelle des Windes vertritt der Geist vom Himmel, durch welchen die Gläubigen für Gott besiegelt werden.«³⁾

Nach Pacian wird die volle Wiedergeburt hergestellt durch das Lavacrum und das Chrisma. »Durch das Lavacrum werden

¹⁾ Euseb., H. e., lib. 6, c. 43 (Migne, p. g. 20, 624): οὐ μὴν οὐδὲ τῶν λοιπῶν ἔτυχε, διαφορῶν τὴν νόσον, ὧν χρὴ μεταλαμβάνειν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα, τοῦ τε σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου. Τοῦτου δὲ μὴ τυχῶν πῶς ἂν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔτυχε;

²⁾ In Susannam, v. 17 (Migne, p. g. 10, 692s): τίνα δὲ τῇν τὰ σμήγματα ἀλλ' ἢ τοῦ ἁγίου Λόγου ἐντολαί; τί δὲ τὸ ἔλαιον, ἀλλ' ἢ τοῦ ἁγίου Πνεύματος δυνάμεις; αἷς μετὰ τὸ λουτρὸν ὡς μύρου χρίονται οἱ πιστεύοντες. Ταῦτα δὲ πάντα διευτυποῦτο διὰ τῆς μακαρίας Σουσάννης δι' ἡμᾶς ἵνα νῦν ἡμεῖς . . . μὴ ὡς ξένα τὰ νῦν γενόμενα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ νοήσωμεν, ἀλλ' ἢ πάντα ταῦτα διὰ τῶν πατριαρχῶν προτετυπωμένα πιστεύσωμεν, καθ' ἃ καὶ ὁ Ἀπόστολος.

³⁾ De Christo et Antichristo, 59 (Migne, p. g. 10, 777s): λίνον δὲ δ φέρει μεθ' ἑαυτῆς (sc. ἡ ἐκκλησία ὡς ναὺς), τὸ λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας ἀνανεούσης τοὺς πιστεύοντας, θθεν δὲ ταῦτα λαμπρά. πάρεστιν ὡς πνεῦμα, τὸ ἀπ' οὐρανῶν, δι' οὗ σφραγίζονται οἱ πιστεύοντες τῷ θεῷ. (Wenn manche Handschriften statt λίνον = πλοῖον haben, so hat das auf unseren Beweis keinen Einfluß.) Vgl. Bardenheuer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel, Freiburg i. Br. 1877, S. 73 ff.

die Sünden hinweggenommen, durch das Chrisma der heilige Geist eingegossen.«¹⁾

Ambrosius spricht von einem »geistigen Siegel« (*signaculum spiritale*).²⁾ Was darunter zu verstehen ist, erklärt die Schrift »De sacramentis«:³⁾ »Es folgt (sc. der Taufe) das Geistessiegel . . ., denn nach der Taufe erübrigt noch, daß die Vollendung geschehe, wenn auf die Anrufung des Priesters der heilige Geist eingegossen wird, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke usw.«⁴⁾ Die *perfectio*, das *spiritale signaculum* wird nach der Taufe (*post fontem*) gegeben und erteilt den heiligen Geist.

Wenden wir uns zu den griechischen Kirchenschriftstellern. Von der Angemessenheit, die Wirkungen der Taufe mit dem Worte *φωτίζεσθαι* zu bezeichnen, sprechend, meint Clemens von Alexandrien: »Aber, entgegnet man mir, (der Täufling) hat noch nicht die ‚vollkommene Gabe‘ empfangen; das gebe auch ich zu, aber er ist im Lichte und die Finsternis hat keinen Teil an ihm.«⁵⁾ Clemens verlangt

¹⁾ Sermo de baptismo 6 (Migne, p. l. 13, 1093): Recipiendus est Christus, ut generet, quia sic Joannes apostolus dicit: »Quotquot (autem) eum receperunt, dedit eis potestatem filios dei fieri.« Haec autem compleri alias nequeunt, nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramento. Lavacro enim peccata purgantur, chrismate sanctus spiritus superfunditur; utraque vero ista, manu et ore antistitis impetramus: atque ita totus homo re nascitur et innovatur in Christo. Cfr. ad Sympron., ep. I, n. 6 (Migne, p. l. 13, 1057).

²⁾ De mysteriis, c. 7, n. 42 (Migne, p. l. 16, 402).

³⁾ Nach Bardenhewer, S. 384f., sind die inhaltlich auf das engste verwandten sechs Bücher oder sechs Predigten »De sacramentis« nicht eine spätere Nachahmung oder Überarbeitung der Schrift De mysteriis, sondern diese selbst, beziehungsweise die ihr zugrunde liegenden Predigten, durch die Indiskretion eines Zuhörers in unfertiger Form an die Öffentlichkeit gelangt.

⁴⁾ De sacramentis, lib. 3, c. 2, n. 8 (Migne, p. l. 16, 434): Sequitur (sc. baptismum) spiritale signaculum . . . quia post fontem superest, ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis spiritus sanctus infunditur, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et virtutis, sp. cognitionis atque pietatis, sp. sancti timoris: septem quasi virtutes spiritus.

⁵⁾ Pädag. 1, 6 (Migne, p. g. 8, 284): ἀλλ' οὐδὲ πω, φασίν, ἀπείληψε τὴν τελείαν δωρεάν· σύμφημι καὶ γὰρ· πλὴν ἐν φωτὶ ἐστι, καὶ τὸ σκότος αὐτὸν οὐ καταλαμβάνει.

hier außer der Taufe noch einen Ritus, um die »vollkommene Gabe« zu erhalten. Was das für ein Ritus sei, erklärt uns des Clemens Schüler Origenes: »Die Gabe der Gnade des heiligen Geistes wird durch das Öl versinnbildet, so daß nicht bloß Reinigung empfangen könne der, welcher sich von der Sünde bekehrt, sondern auch erfüllt werden könne vom heiligen Geiste.«¹⁾

Cyrril von Jerusalem hat der Salbung nach der Taufe eine eigene Katechese gewidmet. Das beweist allerdings noch nicht, daß die Salbung ein der Taufe gegenüber selbständiger, heilskräftiger Ritus sei; daß diese Chrismation aber in der Tat nicht mit den Zeremonien der Taufe auf gleiche Stufe zu stellen ist, beweisen äußerlich schon die Schriftworte, an die die mystagogischen Katechesen 2 und 3 sich anschließen. Die zweite mystagogische Katechese mit der Überschrift *περὶ βαπτίσματος* schließt sich an an das Wort Pauli (Röm. 6, 3—15): »Wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft worden sind?« Und unter diesem Titel wird, wie von der immersio, so auch von der Salbung vor der Taufe gehandelt. Diese Salbung stellt sich demnach als Zeremonie der Taufe dar. Die dritte mystagogische Katechese dagegen mit der Überschrift *περὶ χρίσματος* schließt sich an an die Worte (I. Joh. 2, 20): »Ihr habt die Salbung von Gott und wisset alles«, wird also nicht unter den Begriff »*περὶ βαπτίσματος*« subsumiert. Allein der Beweis ist nicht völlig stringent. Wichtiger ist es daher, auf die inneren Beweisgründe einzugehen: Die Taufe verleiht Nachlaß der Sünden, Wiedergeburt der Seele, die Gnade der Annahme zu Kindern Gottes.²⁾ Die Salbung dagegen heiligt

¹⁾ In Lev. II, 8, 11 (Migne, p. g. 12, 508): *donum autem gratiae spiritus, per olei imaginem designatur, ut non solum purgationem consequi possit is, qui convertitur a peccato, sed et spiritu sancto repleri.*

²⁾ Cat. 3, 12 (ed. Reischl, Monaci 1848, I, pag. 80): νεκρὸς ἐν ἁμαρτίαις καταβάς, ἀναβαίνεις ζωοποιηθεὶς ἐν δικαιοσύνῃ . . . καταβάς εἰς τὸ ὕδωρ καὶ τρόπον τινὰ ἐν τοῖς ὕδασι ἐνταφείς, . . . ἐγείρη πάλιν ἐν καὶνότητι ζωῆς περιπατῶν. — cfr. C. myst., II, 4: καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ἀπεθνήσκετε καὶ ἐγεννᾶσθε, καὶ τὸ σωτήριον ἐκεῖνο ὕδωρ καὶ τάφος ὑμῶν ἐγίνετο καὶ μήτηρ. u. a. m. Siehe bei Marquardt, »S. Cyrillus Hierosolymitanus baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpret«, Lipsiae 1882, pag. 37.

mit dem heiligen und lebendigmachenden Geiste die Seele.¹⁾ Christi Taufe und die Herabkunft des heiligen Geistes über ihn ist ein Vorbild der Taufe und Salbung: »Euch wurde in ähnlicher Weise, nachdem ihr herausgestiegen aus dem Bade der geheiligten Wasser, das Chrisma gegeben, das Abbild jener Salbung, mit welcher Christus gesalbt wurde: das ist der heilige Geist.«²⁾ »Wie Christus nach der Taufe und der Herabkunft des heiligen Geistes auf ihn ausging und den Feind bekämpfte, so stellt auch ihr euch nach der heiligen Taufe und der mystischen Salbung, angetan mit der Vollrüstung des heiligen Geistes, gegen die feindliche Macht, um sie niederzuringen.«³⁾

Cyrril bezeichnet zwar die Taufe wie die nachfolgende Salbung mit *σφραγίς*; allein daraus kann man nicht folgern, daß er nur eine *σφραγίς* kenne, die beides: Taufe und Salbung in sich schließe, oder daß dadurch die Salbung als untergeordnete Zeremonie gekennzeichnet werde: denn wenn es auch oft schwer ist, zu entscheiden, ob Cyrril bei dem Namen »Siegel«, Taufe oder Salbung im Auge habe, so unterscheidet er doch unter beiden, wie sich aus der näheren Bestimmung ergibt. Die Salbung nennt er »*σφραγίς τῆς κοινωνίας τοῦ πνεύματος ἁγίου* (Cat. 18, 33), die Taufe *μυστική σφραγίς*, wodurch

1) Cat. m. III, 3: τῷ μὲν φαινόμενῳ μύρῳ τὸ σῶμα χρίεται, τῷ δὲ ἁγίῳ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι ἡ ψυχὴ ἀγιάζεται.

2) Κάκεινος μὲν ἐν Ἰορδάνῃ λουσάμενος ποταμῷ καὶ τῶν χρώτων τῆς θεότητος μεταδὸς τοῖς ὅδασιν ἀνέβαινεν ἐκ τούτων, καὶ πνεύματος ἁγίου οὐσιώδης ἐπιφοίτησις αὐτῷ ἐγένετο . . . καὶ ὁμῖν ὁμοίως ἀναβεβηκόσιν ἐκ τῆς κολυμβήθρας τῶν ἱερῶν ναμάτων ἐδόθη χρίσμα, τὸ ἀντίτυπον οὗ ἐχρίσθη Χριστός. τοῦτο δέ ἐστι τὸ ἅγιον πνεῦμα.

3) Cat. m. III, 4: ὥσπερ γὰρ ὁ Χριστὸς μετὰ τὸ βάπτισμα καὶ τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοίτησιν ἐξεληθὼν κατηγωνίσαστο τὸν ἀντικείμενον, οὕτω καὶ ὁμεῖς μετὰ τὸ ἱερὸν βάπτισμα καὶ τὸ μυστικὸν χρίσμα ἐνδεδυμένοι τὴν πανοπλίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἵστασθε πρὸς τὴν ἀντικειμένην δύναμιν καὶ ταύτην καταγωνίζεσθε. — Der Unterschied der Taufe und Salbung durch die Wirkungen gekennzeichnet, tritt auch deutlich hervor in Cat. m. III, 2: ὁμεῖς δὲ κατὰ τὸ βάπτισμα ἐν ὁμοιώματι καὶ συσταρωθῆναι καὶ συνταφῆναι καὶ συναναστῆσαι αὐτῷ (sc. Χριστῷ) καταξιούσθε, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ χρίσματος. ἐκεῖνος ἐλαίῳ νοητῷ ἀγαλλιάσεως ἐχρίετο, τοῦτέστι πνεύματι ἁγίῳ . . . ὁμεῖς δὲ μύρῳ ἐχρίσθητε, κοινωνοὶ καὶ μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γενόμενοι.

man im Bade der Wiedergeburt der Herde Christi beigezählt wird; jenes Siegel wird erteilt, wenn Gott das Haupt an der Stirne mit Öl salbt — dieses nennt er Siegel durch das Wasser (τὴν δι' ὕδατος σφραγίδα).¹⁾

Beim Rückblicke auf die vier ersten mystagogischen Katechesen stellt Cyrill den Hauptinhalt in den Worten dar: »Durch Gottes gnädige Fügung habt ihr in den vorausgehenden Versammlungen zur Genüge gehört von der Taufe und Salbung und Teilnahme am Leibe und Blute des Herrn.«²⁾ Unter die wesentlichen heiligen Handlungen, durch die der Mensch in das Christentum aufgenommen wird, wird die Salbung gezählt, deren Erwähnung auch in Cat., 18, 33 (im gleichen Zusammenhange) unter dem Titel »Siegel der Mitteilung des heiligen Geistes« nicht verkannt werden kann.³⁾

Cyrill von Alexandrien stellt die Salbung nach der Taufe in gleiche Linie mit Taufe und Eucharistie, indem er zu Joël 2, 23f. bemerkt: »Gegeben wurde uns anstatt des Regens das lebendige (= lebendigmachende) Wasser der heiligen Taufe, anstatt des Getreides das Brot des Lebens und anstatt des Weines das Blut. Dazu ist noch gekommen die Anwendung des Öls, um die volle Vollendung zu bringen denen, die in Christus durch die heilige Taufe gerechtfertigt sind.«⁴⁾ Die Salbung ist also mehr als eine Zeremonie, sie gibt die Gnade der Vollendung, ja den Geber dieser Gnade, den heiligen Geist. »Das Myron bezeichnet uns sehr treffend die Salbung des heiligen Geistes. Denn es schreibt der weise Johannes: Ihr habt die Salbung von dem Heiligen und habt nicht nötig, daß

¹⁾ Cat. 1, 2; Cat. myst., 4, 7; Cat., 3, 4. Marquardt, a. a. O., 45.

²⁾ Cat. myst. V, 1: τῇ τοῦ θεοῦ φιανθρωπιά ἐν ταῖς προλαβούσαις συνάξεσιν ἀρκούντως ἀκηκόατε περὶ τοῦ βαπτίσματος καὶ χρίσματος καὶ μεταλήψεως σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ.

³⁾ Cat., 18, 33: »λήψεσθε τὰς ἀποδείξεις . . . πῶς ἐκαθαρίσθητε τῶν ἁμαρτιῶν ὑπὸ τοῦ κυρίου τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι . . . καὶ ὅπως ἡ σφραγὶς ὑμῖν ἐδόθη τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ περὶ τῶν ἐν θυσιαστηρίῳ τῆς καινῆς διαθήκης μυστηρίων.

⁴⁾ (Migne, p. g. 71, 373): δέδοται γὰρ ἡμῖν ὡς ἐν δεσφῇ τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ὡς δ' ἐν σίτῃ ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς καὶ ὡς ἐν οἶνῳ τὸ αἶμα. Προεπηνήκεται δὲ καὶ ἡ τοῦ ἐλαίου χρεία, συντελοῦσα πρὸς τελείωσιν τοῖς δικαιουμένοις ἐν Χριστῷ διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.

jemand euch belehre über irgend etwas. Wir werden nämlich gesalbt mit Myron bei Gelegenheit der heiligen Taufe, indem wir das Chisma als Symbol der Teilnahme am heiligen Geiste ansehen.«¹⁾ Die der Taufe und Salbung eigentümlichen Gnadenwirkungen findet Cyrill im Psalm 50 vorgebildet. Die reinigende Kraft der Taufe ist gesinnbildet durch den Hyssop, die Gnade der Salbung in der Befestigung mit dem fürstlichen Geiste (V. 14). »Wir wurden gerettet, indem wir durch die Taufe von der Last der Sünde befreit wurden; und wir wurden befestigt durch den fürstlichen Geist, was die empfangene Mannhaftigkeit bedeutet.«²⁾ Daß in all diesen Stellen die Salbung nach der Taufe gemeint ist, beweist der Name »τὸ τῆς τελειώσεως χρίσμα« im Unterschied von der Salbung vor der Taufe, welche den Namen »χρίσμα τῆς κατηχήσεως«³⁾ führt, und in den angeführten Stellen ist die Salbung immer als vollendend gefaßt.

Dionysius Areopagita (Pseudodionysius) nennt als Bindeglied zwischen Taufe und Eucharistie die vollendende Myronsalbung. Nach der Taufe erfolgt die Besiegelung mit der gottgeweihten Salbe.⁴⁾ Diese Salbung als die heilige Vollendung

1) Τὸ δὲ γε μῦρον ἡμῖν κατασημῆνειν εἶ μάλα τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος χρίσιν. Γράφει γὰρ ὁ σοφὸς Ἰωάννης· »Καὶ ὅμεις χρίσμα ἔχετε ὑπὸ τοῦ Ἀγίου καὶ οὐ χρειαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς περὶ πάντων. Καταχρίμεθα γὰρ μύρῳ κατὰ τὸν καιρὸν μάλιστα τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, σύμβολον τοῦ μεταλαχεῖν ἁγίου πνεύματος τὸ χρίσμα ποιούμενοι. (In Isaiam lib. 3, 1 [Is. 25, 6], Migne, p. g. 70, 561.)

2) Bei Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, S. 543. Migne, p. g. 65, 1100s.: »σεσώμεθα δὲ τὸ τῆς ἁμαρτίας φορτίον ἀποπεμφόμενοι διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, καὶ ἐστηρίχθημεν τῷ ἡγεμονικῷ Πνεύματι, ὅπερ ἐστὶν ἡ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐδανδρία.«

3) In Joannem lib. 7 (c. 11, v. 26) (Migne, p. g. 74, 49): Als Lazarus gestorben war, wird ein Weib für ihn nach dem Glauben gefragt, so auch in der Kirche: ὅτε γὰρ ἀρτιγενὲς προσάγεται βρέφος τῆς καταχήσεως τὸ χρίσμα λαβεῖν, ἥτοι τὸ τῆς τελειώσεως ἐπὶ τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι, ὁ προσάγων ὑπὲρ αὐτοῦ τὸ Ἀμὴν ἀναφωνεῖ.

4) De ecclesiastica hierarchia, II, 2, § 7 (Migne, p. g. 3, 396) παρλαβόντες δὲ αὐτὸν (sc. βαπτισμένον) ἐπὶ τὸν ἱεράρχην αὐτὸς ἀπάγουσιν. ὁ δὲ τῷ θεωρητικωτάτῳ μύρῳ τὸν ἄνδρα σφραγισάμενος μέτοχον ἀποφαίνει λοιπὸν τῆς ἱεροτελεστικωτάτης ἐδχαριστίας.

der Gottesgeburt (= der Taufe), macht den Getauften (τετελεσμένον) wohlriechend; denn sie vereinigt mit dem göttlichen Geiste.¹⁾

Aus der syrischen Literatur ist als Hauptzeuge für unseren Gegenstand Ephraem zu nennen. Zu Joël 2, 23f., bemerkt er, die verheißene Segensfülle auf das neue Testament anwendend: »Diese Stelle hat ihre geheimnisvolle Bedeutung; verstehe also, daß all diese Güter, welche hier den Juden verheißен werden, Christus seinem Volke gegeben, welchem er das Heil gebracht, seiner Kirche nämlich; Getreide, Wein und geistiges Öl. Vorbild ist nämlich das Getreide für seinen heiligsten Leib und der Wein für sein heiliges Blut, das Öl für die wohlriechende Salbe, womit die Getauften besiegelt werden und anziehen die Waffenrüstung des heiligen Geistes.²⁾ Die Taufe bewirkt das Ablegen der schmutzigen Kleider, die Salbung nach der Taufe bewirkt das Anziehen Christi.«³⁾

¹⁾ L. c, II, 3, § 8 (Migne, p. g. 3, 404): Ἡ δὲ τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρίσις ἐδώκε ποιεῖ τὸν τετελεσμένον· ἡ γὰρ ἱερά τῆς θεογενεσίας τελείωσις ἐνοὶ τὰ τελεσθέντα τῷ θεαρχικῷ πνεύματι. Cfr. c. IV, 1 (Migne, 3, 472).

²⁾ Ephraem, *Syri opera omnia Syriace et Latine* (ed. Rom.), II, pag. 252: Arcanam hic locus significationem, unde intelligas: quaecunque hic promittuntur Judaeis bona, Christum contulisse populo, cui salutem contulerat, suae vid. ecclesiae, frumentum, inquam, vinum et mysticum oleum, frumentum, quod est mysterium corporis ipsius sanctissimi, et sanctificantem sanguinem suum in vino, oleum quoque ad suavissimum unguentum, quo baptismo iam initiati obsignantur, et induunt sancti spiritus armaturam.

³⁾ Tom. III. Syr.-Lat., pag. 153 (adv. scrutatores), Margarita, seu de fide: Occulta veritatis vi ab hominibus profigatus draco, pedibus etiam proculcatus est, tum vero victores sordidas abiecere vestes, mundis mox immergendi aquis, hinc per sacramentum chrismatis Christum induerunt. — Cfr. auch die Bedeutung der Salbung Adv. scrutatores VI (III, Syr. et Lat. pag. 12): Numen, quod non manducatur, in pane cibus evasit; in vino propinatur vis, quae non bibitur; et in oleo inungimur virtute, in quam talis non cadit usus. — Eirainer, S. 70 meint: »Das Verhältnis der Firmung zur Taufe drückt der Heilige schön und bündig aus, wenn er die Gläubigen mit Gefäßen vergleicht, »die im Wasser ihre Reinheit, im Feuer aber ihre Härte erlangen«. Eirainer beruft sich auf den Hymnus III in Fest. epiph. n. 18 (ed. Lamy, S. 37): Allein, ob unter dem »ignis« die Firmgnade gemeint sei, bleibt zum mindesten zweifelhaft durch den Hinweis auf Hymnus V: Descendite fratres, induimini ex aquis baptismi spiritum sanctum . . . spiritus secreto igne ungit gregem suum in tribus nominibus,

Als wichtiger Beweis für die innere Selbständigkeit von Taufe und Salbung und Handauflegung ist hier noch ein ganzer Kreis von Schriften anzuführen; es sind dies die apostolischen Konstitutionen, die arabischen Canones Hippolyti, die ägyptische Kirchenordnung und das Testament unseres Herrn.¹⁾ Die apostolischen Konstitutionen sind allerdings etwas unklar²⁾, aber immerhin erscheint auch hier der Zweck der Salbung nach der Taufe als »Befestigung« der Taufgnade.³⁾

Klar und deutlich sprechen dagegen die drei anderen Schriften der Taufe (mit ihren Zeremonien) die Sündenvergebung zu; nach der Taufe werden die Getauften in die Kirche geführt, wo der Bischof die Hand auf sie legt (ausstreckt?) und spricht: »O Herr und Gott, wie du diese hast würdig werden lassen, daß sie die Vergebung ihrer Sünden für die künftige Ewigkeit empfangen, so mache sie würdig, daß sie erfüllt werden mit dem heiligen Geiste (πνεῦμα) . . .«

quibus fugatur spiritus malus, wo die Taufgnade gemeint ist und ebenso noch deutlicher in Hymnus 3, 10: Moyses obsignaverat et unxerat filios Aaronis levitae; ignis simul consumpsit eorum corpora et servavit vestimenta. Beati estis, fratres, ignis gratiae reatus vestros omnino consumpsit et simul corpora vestra purificavit ac sanctificavit. Der Hymnus leitet übrigens ein (gregis Christi) duplex est decus; concipitur enim ex oleo et nascitur ex aqua: redet also überhaupt nicht von einer Salbung nach der Taufe. Cfr. hymn. 8, 6, »ignem spiritus sancti aquis secreto immixtum«. In der von Eirainer angezogenen Stelle ist also nur die reinigende und festigende Kraft der Taufgnade dargestellt, wie in Hymnus II, 9 qui ex aquis egressi sunt, gloriae vestem induerunt, qui in aquas demissi sunt peccatum exuerunt.

¹⁾ Über die Abhängigkeit dieser Schriften voneinander siehe Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, Mainz 1901, S. 292f.: Das »Testament« sowie die Canones Hippolyti sind als Schwester-schriften durch Vermittlung der ägyptischen Kirchenordnung aus Ap. Konst. VIII, hervorgegangen. Die Taufliturgie kam zu A. K. als neu hinzu.

²⁾ 7, 22 (Ed. de Lagarde, 1862, S. 206): χρίσεις δὲ πρῶτον ἐλαίῳ ἁγίῳ, ἔπειτα βαπτίσεις ὕδατι καὶ τὸ τελευταῖον σφραγίσεις μύρῳ· ἵνα τὸ μὲν χρίσμα μετοχή ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος(?) τὸ δὲ ὕδωρ σύμβολον τοῦ θανάτου, τὸ δὲ μύρον σφραγὶς τῶν συνθηκῶν.

³⁾ 7, 44 (de Lagarde, S. 227): »σὸ καὶ νῦν τοῦτο τὸ μύρον δὸς ἐνεργὲς γενέσθαι ἐπὶ τῷ βαπτιζομένῳ, ὥστε βέβαιον καὶ πάγιον ἐν αὐτῷ τὴν εὐωδίαν μεῖναι τοῦ Χριστοῦ σου.

Der Bischof gießt dann das Öl der Danksagung auf seine Hand und legt seine Hand auf dessen Haupt, indem er also spricht: »Ich salbe dich mit heiligem Öle durch Gott, den Vater, den Allmächtigen und Jesus Christus und den heiligen Geist.«¹⁾ Es wird hier deutlich auf einen Ritus hingewiesen, der, nach der Taufe vollzogen, den heiligen Geist erteilen soll.

Die gnostischen Thomasakten (um so wichtiger, als sie bereits schon am Anfang des III. Jahrhunderts verfaßt sind²⁾), unterscheiden deutlich zwischen der *σφραγίς* oder dem *λουτρόν* und dem *ἐπισφράγισμα* oder der Salbung mit Öl. Erst die Salbung oder das *ἐπισφράγισμα τῆς σφραγίδος* vermittelt die vollkommene Erleuchtung, was sinnbildlich durch die Erzählung angedeutet wird, daß sie nach der Wassertaufe nur die Stimme Christi hören, noch nicht seine Gestalt sehen, wogegen nach

¹⁾ Ägyptische Kirchenordnung ed. Achelis, S. 98f.

Testamentum domini nostri Jesu Christi ed. Rahmani, S. 131: *Episcopus . . . dicat sic proferens super illos invocationem spiritus sancti: Domine Deus . . . qui dignos effecisti hosce famulos tuos, ut per Christum tuum mererentur remissionem peccatorum per lavacrum regenerationis, atque ab iis omnem caliginem erroris tenebrasque infidelitatis abstergisti, fac ipsos per tuam philanthropiam dignos, qui tuo spiritu sancto repleantur, tribuens eis tuam gratiam . . .* Dann gießt der Bischof Öl auf und legt die Hand auf dessen Haupt (des Getauften) sprechend: »Ungendo ungo (te) in deo omnipotenti, in Christo Jesu et in spiritu sancto, ut sis operarius habens fidem perfectam et vas ipsi gratum« und besiegelt ihn auf der Stirne, d. h. Taufe bringt Sündenvergebung — Salbung und Handauflegung den heiligen Geist.

Canones Hippol. 19, 13 ed. Haneberg S. 76f.: Die Täuflinge werden nach der Taufe in die Kirche geführt, der Bischof legt ihnen die Hand auf und betet: *Benedicimus tibi omnipotens deus, quia hos dignos reddidisti, qui iterum nascerentur (quibusque) . . . da potius, quibus iam dedisti remissionem peccatorum, etiam arrhabonem regni tui . . .* folgt die Besiegelung auf der Stirne. — Eine deutsche kritische Übersetzung der einschlägigen arabischen Canones Hippolyts findet sich bei Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, S. 212.

²⁾ Bardenhewer, S. 95: In der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts entstanden. Vgl. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten, I, 346, versetzt »die Abfassung unserer Akten in das zweite Viertel des III. Jahrhunderts. Doch ist ihre Abfassung bald nach Anfang des Jahrhunderts nicht unmöglich«.

der Salbung Christus ihnen in der Gestalt eines fackeltragenden Jünglings erscheint.¹⁾

Zum Abschluß noch ein Zeugnis Augustins: »Wenn das Getreide nicht gemahlen wird und durch (das) Wasser benetzt, so kommt es nie zu jener Form, welche man Brot nennt. So wurdet auch ihr vorher durch die Verdemütigung des Fastens und das »sacramentum« des Exorzismus gleichsam gemahlen. Es kam dazu die Taufe und ihr wurdet gleichsam mit Wasser übergossen, damit ihr zur Form des Brotes kamt. Aber es ist noch nicht Brot ohne das Feuer. Was aber bedeutet das Feuer? Das ist das Chrisma. Denn das Öl ist unseres Feuers, des heiligen Geistes sacramentum.«²⁾ Erst das Chrisma, das »Sakrament« des heiligen Geistes, macht den vollendeten Christen, ist also ein innerlich selbständiger, unabhängiger heiliger Ritus.³⁾

1) Tischendorf, Acta apostolorum apocrypha, Lipsiae 1851, pag. 212: Κύριε Ἰησοῦ . . . κατὰμῃξον αὐτοὺς εἰς τὴν σὴν ποίμνην, καθαρίσας αὐτοὺς τῷ σῷ λουτρῷ καὶ ἀλείψας αὐτοὺς τῷ σῷ ἐλαίῳ . . . ὃ τε βασιλεὺς Γουνδαφόρος καὶ Γάδ . . . ἐδεήθησαν δὲ αὐτοῦ (sc. ἀποστόλου) ἵνα καὶ τὴν σφραγίδα τοῦ λουτροῦ δέξονται λοιπόν. . . δὸς ἡμῖν τὴν σφραγίδα . . . pag. 213. καὶ ἀναστὰς ὁ ἀπὸστολος ἐσφράγισεν αὐτούς. ἀπεκαλύφθη δὲ αὐτοῖς ὁ κύριος διὰ φωνῆς λέγων Εἰρήνῃ ὑμῖν, ἀδελφοί. οἱ δὲ φωνῆς μόνον ἤκουσαν αὐτοῦ, τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ οὐκ εἶδον. οὐδέπω γὰρ ἦσαν δεξάμενοι τὸ ἐπισφράγισμα τῆς σφραγίδος. λαβὼν δὲ ὁ ἀπὸστολος ἔλαιον καὶ καταχέας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν καὶ ἀλείψας καὶ χρίσας αὐτοὺς ἤρξατο λέγειν. Ἐλθὲ τὸ ἄγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ (heiliger Geist) . . . καὶ σφραγισθέντων αὐτῶν ὤφθη αὐτοῖς νεανίας λάμπαδα καιομένην κατέχων, . . . erfolgt dann die Teilnahme an der Eucharistie. Vgl. auch Lipsius, a. a. O., S. 331f. — Bei den Markesiern bedeutet nach Iren., adv. haer. I, 21, n. 3 die Salbung nach der Taufe den alles übertreffenden Wohlgeruch (τὸ γὰρ μύρον τοῦτο τύπον τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα εὐωδίας εἶναι λέγουσιν).

2) Sermo 227 (Migne, p. l. 38, 1100): nisi enim molatur triticum et per aquam conspergatur, ad istam formam minime venit, quae panis vocatur. Sic et vos ante ieiunii humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. Accessit baptismum et aqua quasi conspersi estis, ut ad formam panis veniretis. Sed nondum est panis sine igne. Quid ergo significat ignis? Hoc est Chrisma. Oleum etenim ignis nostri spiritus sancti est sacramentum. Vgl. In I. epist. Joh. tr. 3. n. 5 (Migne, p. l. 35, 2000).

3) L. c.: accedit ergo spiritus sanctus post aquam ignis, et efficimini panis, quod est corpus Christi.

§ 4. Die Firmung ein der Taufe gegenüber selbständiger heiliger Ritus, bewiesen aus der Verschiedenheit des Spenders, sowie der (gelegentlich) zeitlich und räumlich getrennten Spendung.

Bis zur Mitte des III. Jahrhunderts war der Bischof immer der ordentliche Spender der (feierlichen) Taufe¹⁾ wie der ganzen Initiation. Jedoch wurde bei dem stets sich steigenden Zudrang zum Christentum die Taufe nicht an allen Katechumenen vom Bischof vollzogen: er begann die heilige Handlung an einigen Täuflingen zu vollziehen, um sie dann an den anderen durch die Presbyter fortsetzen zu lassen. Der Ritus aber, welcher den heiligen Geist erteilte, war immer dem Bischof vorbehalten.²⁾ Deutlich tritt dies auch zutage bei der Nottaufe und der klinischen Taufe durch einen Laien: der auf solche Weise Getaufte mußte nach der Genesung zum Bischof geführt werden, um durch die Handauflegung desselben die Vollendung (Besiegelung) zu erhalten.³⁾ Als die Hauptkirche

¹⁾ Ignatius ep. ad Smyrn. VIII, 2: οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾦ καὶ βέβαιον πᾶν, ὃ πράσσεται. — Cfr. Tertull., de bapt., c. 17 (Migne, p. I. 1, 1218): dandi quidem (sc. baptismum) habet ius summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem.

²⁾ Cyprian, ep. 73, 9 (Migne, p. I. 3, 1115) [Hartel, III, 2, 785]: apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Wenn Luthardt S. 348 behauptet, »die Handauflegung sei seit Cyprian dem Bischof vorbehalten worden, so hat er recht, wenn mit dem »Vorbehalten« ein »Für sich behalten« einer bereits besessenen Gewalt gemeint ist, nicht aber, wenn damit eine Restriktion der priesterlichen Gewalt ausgedrückt sein soll.

³⁾ Concilium Eliberitanum, can. 38 (Bruns, II, 7): Loco peregre navigantes aut si ecclesia proximo non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum, ita ut si supervixerit ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem perfici possit. — Cfr. Euseb. h. e. 6, 43 (Migne, p. g. 20, 624). Novatian hatte die klinische Taufe empfangen: gesund geworden (so wirft ihm Cornelius vor) habe er auch nicht das empfangen, was er nach kirchlicher Satzung hätte empfangen müssen: τοῦ τε

der Bischofsstadt sich in kleinere Kirchen teilte und auch außerhalb der Bischofsstadt Hilfspfarreien errichtet wurden, war es notwendig, den Priestern dieser Pfarreien auch das Recht zuzugestehen, die feierliche Taufe zu spenden; aber die Spendung der Firmung war das ausschließliche Recht der Bischöfe (wenigstens im Abendland), welche sie entweder in der Kathedralkirche vornahmen oder zur Verrichtung derselben ihre Diözese bereisten.¹⁾

Dieses Vorrecht der Bischöfe, den heiligen Geist durch die Konsignation zu erteilen, behauptet Papst Innocenz I. in seinem Briefe an Decentius mit aller Strenge gegenüber anscheinend herrschenden Mißbräuchen.²⁾

σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου. Τοῦτου δὲ μὴ τυχὼν πῶς ἂν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔτυχέ;

¹⁾ Der Verfasser der Schrift *de rebaptismate* n. 4 (Migne, p. l. 3, 1188) [Hartel III, 3, 74] sagt, daß viele nach der Taufe ohne die Handauflegung des Bischofs sterben; das zeigt, daß in den zerstreuten Landpfarreien die Priester wohl taufen durften, aber nicht die Handauflegung erteilen, welche nach demselben Verfasser (*de rebapt.* n. 5, Migne, p. l. 3, 1189) [Hartel III, 3; 75] ein ausschließliches Recht des Bischofs ist.

Conc. Elib. can. 77 (Bruns, II, 12) zeigt, daß man die Getauften lieber ohne Handauflegung sterben ließ, wenn kein Bischof vorhanden war, als daß ein Priester sie spenden durfte: *si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debet; quod si ante de saeculo recesserint, sub fide qua quis credidit poterit esse iustus.*

Hieronymus, *Dialogus contra Luciferianos* (379 verfaßt), n. 9 (Migne, p. l. 23, 164): »Non quidem abnuo hanc esse ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos qui longe a maioribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem sancti spiritus manum impositurus excurrat.« Vgl. auch Hefele, *Konziliengeschichte* (2. A.), Freiburg 1873, I. Bd., S. 189 f. — Duchesne, pag. 337.

²⁾ *Ex epistola 25 ad Decentium Eugubinum* c. 3 (Denzinger, *Enchiridion* n. 60): *De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere . . . Hoc autem pontificium solis debere episcopis, ut vel consignent, vel paracletum spiritum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio actuum apostolorum, quae asserit Petrum et Joannem esse directos, qui iam baptizatis traderent spiritum sanctum . . . frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt spiritum paracletum.*

In manchen Kathedralkirchen waren neben den Baptisterien auch Konsignatorien (eigene Firmkapellen) vorhanden. Hier hielt sich der Bischof während der Taufe auf, um nach der Taufhandlung den zu ihm geführten Getauften die Konsignation zu erteilen. Solche Konsignatorien fanden sich zu Rom bei S. Silvester an der Priscillakatakombe, bei S. Peter und an der Lateranbasilika, in Neapel, Salona in Dalmatien, vielleicht auch in Afrika zu Morsott, Tipasa und Tiggirt.¹⁾ Nach den arabischen Canones des Hippolyt²⁾, dem Testament unseres Herrn³⁾ und der ägyptischen Kirchenordnung⁴⁾ werden die Getauften aus dem Baptisterium in die Kirche geführt, um dort die bischöfliche Handauflegung und Salbung (Besiegelung) zu erhalten..

Diese Verschiedenheit des Spenders bei der Taufe und bei dem heiligen Ritus, der die vollendende Gnade, die Vollendung selbst, den heiligen Geist spenden sollte, sowie die öfter räumlich und zeitlich getrennte Spendung bezeugt klar und deutlich, daß nach der Auffassung des ganzen christlichen Altertums Salbung und Handauflegung mehr waren, denn die Taufe ausschmückende Zeremonien, die höchstens den Zweck gehabt hätten, die vorausgesetzten reichen Wirkungen der Taufe zu symbolisieren.

Aber man könnte jetzt einwenden: die Auffassung von der inneren Selbständigkeit, eigenen Gnadenwirkung der Handauflegung (mit Salbung) gegenüber der Taufe war wohl vorhanden, ja sogar so stark, daß man diese zweite Handlung dem Bischof vorbehielt, sie unter Umständen auch äußerlich von der Taufe trennte, so daß schließlich zwei äußerlich völlig getrennte Riten entstanden seien, die »römische Firmung« sich auf diese Weise zum selbständigen Sakrament entwickelt habe. Lag der Auffassung der getrennten Wirkung auch eine tat-

¹⁾ S. meine Ausführungen in der Römischen Quartalschrift 1905, S. 26 ff.: Die Firmung und die Architektur des christlichen Altertums (Konsignatorien oder Chrismarien).

²⁾ ed. Haneberg, S. 76 can. XIX, 12.

³⁾ ed. Rahmani, Testamentum, S. 131.

⁴⁾ ed. Achelis, S. 98.

sächliche Verschiedenheit der Wirkung zugrunde — oder war diese Handauflegung nebst hinzugefügter Salbung eben nur von der Geistesmitteilung begleitet gedacht? ¹⁾ Lebt nicht das ganze katholische Sakrament der Konfirmation von nichts anderem als von den Spolien der Taufe oder davon, daß die positiven Wirkungen, welche die heilige Schrift dem Sakrament der Taufe selbst zuschreibt, diesem entzogen und auf die Handauflegung oder Salbung mit dem Chrisma übertragen werden? ²⁾ Die Lösung dieses Einwandes soll das Folgende versuchen.

§ 5. Die Lehre von dem geistmitteilenden Ritus bei den Kirchenvätern und in der Heiligen Schrift.

Die Lehre von einem eigenen nach der Taufe vollzogenen heiligen Ritus, der den Zweck der Geistesmitteilung hatte, war keine Erfindung und willkürliche Annahme der Väter; sie war vielmehr nach ihrer eigenen Anschauung in der Schrift begründet, besonders Act. 8, 14 ff. (vgl. Act. 19, 6 und Hebr. 6, 2f). Von den Samaritanern sprechend, welche vom Diakon Philippus die Taufe, von den Aposteln Petrus und Johannes aber durch Handauflegung den heiligen Geist empfangen, sagt Cyprian: »Dies geschieht auch jetzt noch bei uns, daß nämlich die, welche in der Kirche getauft werden, vor die Vorsteher der Kirche gebracht, durch unser Gebet und unsere Handauflegung des heiligen Geistes teilhaftig und durch das Siegel des Herrn vollendet werden.« ³⁾ Daß Cyprian auch die innere wie äußere Selbständigkeit zweier sakramentaler Handlungen in jener Erzählung bezeichnet findet, beweisen die Worte: »Weil die Samaritaner die gesetzmäßige, kirchliche Taufe empfangen hatten, so brauchten sie nicht mehr getauft zu werden, sondern nur das Fehlende (*id quod deerat*) wurde von Petrus und Johannes

¹⁾ Luthardt, *Kompendium der Dogmatik* (6. A.), S. 348.

²⁾ Höfling, S. 76. — Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie*, 7. Bd., S. 395. — Caspari in *Haucks Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, X. Bd. (3. A.), S. 676.

³⁾ Cypr., ep. 73, 9 ad Jubai. (M. 3, 111b) [Hartel III, 2, pag. 784s.], Text s. o. S. 7 nota 1.

ergänzt, so daß durch das Gebet über sie und die Handauflegung der heilige Geist herabgerufen und über sie ausgegossen wurde.¹⁾ Ebenso vergleicht der anonyme Verfasser des »*liber de rebaptismate*« die Geistesmitteilung durch die Handauflegung mit jenem Ritus, wodurch die Apostel nach der Taufe des Philippus den Samaritanern den heiligen Geist erteilten.²⁾ Auch Cyrill von Jerusalem bezieht sich in seiner 16. Katechese auf diese Erzählung mit Hinblick auf die Geistesmitteilung nach der Taufe.³⁾ Nach Chrysostomus⁴⁾ und Augustin⁵⁾ wird der von den Aposteln gespendete heilige Ritus in der Kirche weiter geübt; ebenso findet Hieronymus die Sitte der Kirche, den Getauften die Hand aufzulegen zur Erteilung des heiligen Geistes, in der Apostelgeschichte begründet⁶⁾, in gleicher Weise Papst Innocenz.⁷⁾

¹⁾ Cypr. 1. c.

²⁾ *Liber de rebaptismate*, n. 3 (M. p. 1. 3, 1187) [Hartel III, 73]: *Nam cum per manus impositionem episcopi datur unicuique credenti spiritus sanctus, sicut apostoli circa Samaritanos post Philippi baptismam eis imponendo fecerunt, et hac ratione spiritum sanctum in eos contulerunt, quod ut fieri posset, ipsi pro eis oraverunt; nondum enim super quemquam eorum descenderat spiritus, tantum autem baptizati erant in nomine [Hartel: Domini] Jesu.*

³⁾ Cat. 16, 26 (ed. Rupp. pag. 240): *Καὶ Πέτρος διὰ χειροθεσίας δίδωσι τὸ πνεῦμα. μέλλει δὲ καὶ ἐπὶ σε τὸν βαπτιζόμενον φθάνειν ἡ χάρις. τὸ δὲ πῶς οὐ λέγω. οὐ γὰρ προλαμβάνω τὸν καιρόν.*

⁴⁾ In *Acta Apostolorum* Hom. 18, n. 3 (Migne, p. g. 60, 144): *Διὸ καὶ βαπτίζων πνεῦμα τοῖς βαπτιζομένοις οὐκ ἐδίδου (sc. Φίλιππος), οὐδὲ γὰρ εἶχεν ἐξουσίαν. τοῦτο γὰρ τὸ δῶρον μόνων τῶν δώδεκα ἦν . . . Ἄρα τοῦτο ἦν τῶν ἀποστόλων ἐξαίρετον. ἔθεν καὶ τοὺς κορυφαίους, οὐκ ἄλλους τινάς, ἔστιν ἰδεῖν τοῦτο ποιοῦντας.*

⁵⁾ *De trinitate*, lib. 15, c. 26 (Migne, p. l. 42, 1094): *Neque enim aliquis discipulorum eius dedit spiritum sanctum: orabant quippe, ut veniret in eos, quibus manus imponebant. non ipsi eum dabant, quem morem in suis praepositis etiam nunc servat ecclesia.*

⁶⁾ Hieronym. *Dialogus contra Lucif.*, n. 8 (Migne, p. l. 23, 164): *»An nescis etiam ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur, et ita invocetur spiritus sanctus? Exigis ubi scriptum sit? In actibus Ap.«* Vgl. Gerbert, S. 107ss.

⁷⁾ Ep. 25 ad Decentium, c. 3: *Solis deberi episcopis, ut vel consignarent vel paracletum spiritum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio actuum apostolorum, quae asserit Petrum et Joannem esse directos, qui iam baptizatis traderent spiritum sanctum.*

Zu 1. Cor. 12, 13 (»denn durch einen Geist sind wir alle zu einem Leibe getauft, Juden oder Heiden, Knechte oder Freie; und alle sind wir mit einem Geiste getränkt«) bemerkt Chrysostomus, das »getränkt vom heiligen Geist« erklärend: »Mir scheint er (der Apostel) jetzt von jener Herabkunft des Geistes zu reden, die nach der Taufe und vor der Eucharistie (τῶν μυστηρίων) uns zuteil wird.«¹⁾ Chrysostomus erklärt also die Stelle von dem Ritus der Geistesmitteilung, der nach der Taufe vollzogen wird.

Pseudo-Primasius findet die Handauflegung, durch welche die Gabe des heiligen Geistes empfangen wird, in Hebr. 6, 2 begründet.²⁾

Wenn man nun uns auch das zugibt, daß der Ritus der Handauflegung, wie er in der Kirche gespendet wurde, nach der Auffassung der Väter dieselbe Geistesmitteilung ist wie jene, von der die Apostelgeschichte berichtet, so behauptet man aber anderseits wieder: »Der Ursprung des Gebrauchs (der Handauflegung) und des Dogmas von seiner Wirkung ist offenbar hauptsächlich in einem Mißverstande der Stelle Act. 8, 14—17 zu suchen³⁾,« d. h. der Vorgang in Samaria sei tatsächlich etwas anderes gewesen als die später sogenannte Firmung. Ist dem wirklich so?⁴⁾

Zuzugeben ist vor allem, daß in der apostolischen Zeit mit der Handauflegung der Apostel vielfach die Erteilung von Charismen (sog. gratiae gratis datae = Sprachengabe usw.) verbunden gewesen ist, wie sich aus Act. 19, 6 ergibt (»als Paulus ihnen die Hände auflegte, kam der heilige Geist über sie und

¹⁾ In ep. I. ad Cor. hom. 30 (Migne, p. g. 61, 251): ἐμοὶ δὲ δοκεῖ νῦν ἐκείνην λέγειν τοῦ πνεύματος τὴν ἐπιφοίτησιν, τὴν ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος καὶ πρὸ τῶν μυστηρίων ἐγγινομένην ἡμῖν.

²⁾ In ep. ad Hebr. comment. (Migne, p. l. 68, 720): impositionem manus appellat (sc. Paulus), per quam plenissime creditur accipi donum spiritus sancti, quod per baptismum ad confirmationem unitatis in ecclesia a pontificibus fieri solet.

³⁾ Höfling, I, S. 76.

⁴⁾ Für das Folgende vgl. besonders: Felten, Die Apostelgeschichte, S. 171 ff. — Schanz, S. 284 f. — Schell, Katholische Dogmatik, III. Bd., 2. Teil, S. 483 ff. — Alfred Seeberg, S. 216 ff.

sie redeten in Sprachen und weissagten«.) Aus der Erzählung des Vorganges in Samaria ist nicht deutlich zu ersehen, ob auch hier die sichtbar erscheinenden Wirkungen der Geistesmitteilung als Charismen sich äußerten und Simon, den Magier, veranlaßten, sich an die Apostel zu wenden mit der Bitte: »Gebet auch mir diese Gewalt, daß jeder, dem ich die Hände auflege, den heiligen Geist empfangen«; oder, ob die Veranlassung zu der Bitte des Magiers in der sichtbar sich äußernden Glaubensbegeisterung (ohne Wundercharismen) derer lag, denen die Apostel die Hände aufgelegt hatten. Gleichwohl, wenn auch hier die Charismen zutage traten, kann man dann darauf die Folgerung bauen: die Wirkungen der Handauflegung seien lediglich Charismen gewesen? Für diese Folgerung beruft man sich vor allem auf die Rede des hl. Petrus nach dem Pfingstfeste, worin er die Weissagung des Propheten Joël¹⁾ als erfüllt (Act. 2, 16 bzw. der Erfüllung entgegensehend: Act. 2, 39) bezeichnet, Joël aber kenne nicht einen Geist der inneren Umwandlung, sondern die Früchte des Geistes seien Träume, Visionen, Zungenreden — nicht Heiligkeit. Allein diese Auffassung beruht nach Scholz²⁾ auf einer völligen Verkennung der Stelle selbst und ihres Verhältnisses zu den früheren Propheten: »Der Geist der Weissagung ist eine Wirkung des empfangenen Geistes, aber nicht die wesentliche, die immer und überall eintreten muß. Die wesentliche Wirkung des Geistes im neuen Bunde ist, daß der, welcher ihn empfängt, neu geschaffen wird, ein neues Herz erhält, wodurch er Verständnis für die Geheimnisse des Reiches Gottes empfängt, Jer. 31, 33 u. o.³⁾ Dieser Geist kann auch Geist der Weis-

¹⁾ Joël, 3, 1—2: »Ausgießen werde ich meinen Geist über alles Fleisch, und es werden weissagen eure Söhne und eure Töchter. Eure Greise werden Träume träumen und eure Jünglinge Gesichte schauen. Und auch über die Knechte und über die Mägde in diesen Tagen werde ich ausgießen meinen Geist.«

²⁾ Scholz, Kommentar zum Buche des Propheten Joël, Würzburg-Wien 1885, S. 70.

³⁾ Vgl. Ezechiel 36, 27: »Meinen Geist will ich in euer Inneres legen und will machen, daß ihr nach meinen Vorschriften wandelt, meine Gesetze beobachtet und haltet.«

sagung werden, der Gerechte besitzt diesen in der Potenz, tätig aber wird diese wesentlich zum Heile anderer bestimmte Gabe nur unter besonderen Verhältnissen, z. B. bei den Anfängen des Christentums.«¹⁾ Den Zweck der Charismen führt Paulus aus 1. Cor. 12, 7 ff. und 1. Cor. 14: Jedem wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen der gesamten Kirche gegeben, wie jedes Glied am Körper seine eigene Verrichtung hat in Unterordnung und zum Nutzen des Gesamtorganismus, so hat auch der Geist seine Gaben verteilt, dem einen die Gabe, Wunder zu wirken, dem anderen die Gabe der Weissagung, Sprachengabe zur Auferbauung des Gesamtorganismus der Kirche — aber für den Einzelnen gibt es kein wertvolleres Charisma zu seinem Seelenheil als das Charisma der Liebe (1. Cor. 13, 1 ff. »Wenn ich die Sprache der Menschen und Engel redete, aber die Liebe nicht hätte, so wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich die Gabe der Weissagung hätte und wüßte alle Geheimnisse und besäße alle Wissenschaft, und wenn ich alle Glaubenskraft hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts.«) Und dieses Charisma der Liebe

¹⁾ Scholz, a. a. O., S. 69. — Hierzu Augustin, In I. epist. Jo. tract. 6, n. 10 (Migne, p. I. 35, 20⁴⁵): *Primis temporibus cadebat super credentes spiritus sanctus; et loquebantur linguis, quas non didicerant, quomodo dabat eis pronuntiare. Signa erant temporis opportuna. Oportebat enim ita significari in omnibus linguis spiritum sanctum, quia evangelium dei per omnes linguas cursurum erat toto orbe terrarum. Significatum est illud et transiit. Numquid modo quibus imponitur manus, ut accipiant spiritum sanctum, hoc expectatur, ut linguis loquantur? Aut quando imposuimus manum istis infantibus, attendit unusquisque vestrum, utrum linguis loquerentur; et cum videret eos linguis non loqui, ita perverso corde aliquis vestrum fuit, ut diceret: Non acceperunt isti spiritum sanctum: nam si acceperunt, linguis loquerentur, quemadmodum tunc factum est? Si ergo per haec miracula modo testimonium praesentiae spiritus sancti non fit, unde cognoscit quisque accepisse se spiritum sanctum? . . . si vis nosse, quia accepisti spiritum, interroga cor tuum; ne forte sacramentum habes et virtutem sacramenti non habes. Interroga cor tuum; si est ibi dilectio fratris, securus esto. Non potest esse dilectio sine spiritu Dei: quia Paulus clamat »Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.«*

ist nach Paulus die Wirkung des heiligen Geistes: »Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist.« (Rom. 5, 5.) Warum soll also der Ausdruck »den heiligen Geist empfangen« sich bloß auf die äußeren Charismen beziehen, nicht aber auch auf alle Wirkungen, die nach der Schrift aus dem »Empfang des heiligen Geistes« hervorgehen? ¹⁾

Beim Pfingstfest wird wohl niemand in den feurigen Zungen oder in der Sprachengabe das Wesentliche von der Herabkunft des heiligen Geistes erblicken wollen. Vielmehr ist ungleich wichtiger und bedeutungsvoller die Erfüllung der Verheißung Christi (Luk. 24, 49): »Ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch herab; ihr aber bleibet in der Stadt, bis ihr angetan sein werdet mit der Kraft aus der Höhe; ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen, der über euch kommen wird und werdet mir Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis zu den Grenzen der

¹⁾ Augustin, de baptismo contra Donatistas lib. 3. c 16 (Migne, p. 1. 43, 149): Neque enim temporalibus et sensibilibus miraculis attestantibus, per manus impositionem modo datur spiritus sanctus, sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei et ecclesiae primordia dilatanda. Quis enim nunc hoc expectat, ut ii, quibus manus ad accipiendum spiritum sanctum imponitur, repente incipiant linguis loqui? sed invisibiliter et latenter intelligitur propter vinculum pacis eorum cordibus divina charitas inspirari, ut possint dicere »quoniam charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis«. — Ganz ähnlich ist die Ausführung von Chrysostomus über den Zweck der Charismen und den wesentlichen Inhalt der Geistesmitteilung: da die Menschen die geistigen Gnaden nicht zu erkennen vermochten, wurde ein sichtbares Charisma gegeben zum Zeugnis, daß das innere Charisma sich vollzogen; für den Gläubigen ist dies nicht notwendig zur Erkenntnis der Tatsächlichkeit der inneren Gnade. In Princip. Act. (Migne, p. g. 51, 92): ἐπειδὴ γὰρ ἔτι ἀσθενέστερον διέκειντο οἱ τότε, καὶ τὰ νοητὰ χαρίσματα ὁρᾶν οὐκ ἠδύναντο τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς σαρκός. ἐδίδoto αἰσθητὸν χάρισμα, ὥστε τὸ νοητὸν γενέσθαι καταφανές. — In 1. Cor. 12, 17 (Migne, p. g. 61, 244): ἐμοὶ μὲν γὰρ τῷ πιστῷ δῆλος ὁ πνεῦμα ἔχων ἀπὸ τοῦ βαπτισθῆναι (= ganze Initiation, Taufe und Geistesmitteilung) τῷ δὲ ἀπίστῳ οὐδαμῶθεν ἔσται τοῦτο καταφανές. ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῶν σημείων.« Vgl. allenfalls noch die schöne Ausführung von Nikolaus Kabasilas († 1371) III. or. περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, Migne, p. g. 150, 573).

Erde« (Act. 1, 8). Die Umwandlung aus den furchtsamen Jüngern zu den opferfreudigen, heldenmütigen Boten und Zeugen des Glaubens, zu Märtyrern für die von ihm verkündete Wahrheit ist doch eine viel wunderbarere Wirkung des mitgeteilten Geistes als das bloße Sprechen in fremden Sprachen.

Petrus sagt in seiner Pfingstrede, der Geist, wie er den Aposteln gegeben wurde, sei nach der Weissagung des Propheten nicht bloß für sie (die Apostel), sondern für das ganze Haus Israel bestimmt (Act. 2, 39): also auch der Geist der inneren Glaubenskraft und der Liebe.

Übrigens verlangt Petrus für den Geistesempfang als notwendige Vorbedingung Buße und Taufe (Tut Buße und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Nachlassung eurer Sünden und ihr werdet empfangen die »Gabe des heiligen Geistes«) —, den Gehorsam gegenüber Gott (»und Zeugen dieser Dinge sind wir und der heilige Geist, welchen Gott denen, die ihm gehorchen, gegeben hat« (Act. 5, 32).¹⁾ Das Wohnen des heiligen Geistes im Herzen der Menschen, der Empfang des heiligen Geistes, ist hiernach unvereinbar mit einer von Sünden belasteten Seele — wenn aber unter »Empfang des Geistes« lediglich der Empfang der Charismen (Weissagung usw.) gemeint wäre, so wäre nicht ein unbedingter Widerspruch zwischen Sünde und Charisma vorhanden, da tatsächlich nach der Schrift auch in sündigen Menschen der Geist der Weissagung sich fand: Bileam (4. Mos. 23 und 24.), Kaiphas (Joh. 11, 51).²⁾ Petrus weist

¹⁾ Der Glaube ist nach den Worten Christi selbst erforderlichlich für den Geistesempfang: »Wer an mich glaubt, aus dessen Leib werden, wie die Schrift sagt, lebendige Wasser fließen« — und der Evangelist bemerkt, die Stelle erläuternd: »Das aber sagte er von dem Geiste, den die empfangen sollten, welche an ihn glauben. Denn der heilige Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war« (Joh. 7, 38 f.).

²⁾ Augustin, De bapt. c. Donat., l. 3, c. 16 (Migne, p. 1. 43, 149). Multae autem sunt operationes spiritus sancti, quas idem apostolus (sc. Paulus) cum quodam loco, quantum sufficere arbitratus est, commemorasset, ita concludit: »omnia autem haec operatur unus atque idem spiritus, dividens propria unicuique prout vult«. Cum ergo sit aliud sacramentum, quod

sonach auf jenen Geistesempfang hin, der durch die Sünde verhindert, und wenn zuteil geworden, durch die Sünde wieder vereitelt wird: d. h. auf die Wirksamkeit des Geistes in der Seele, welche Paulus im Auge hat, wenn er sagt: »Betrübet nicht den heiligen Geist Gottes, mit welchem ihr versiegelt seid auf den Tag der Erlösung« (Eph. 4, 30). Dieser heilige Geist kann nicht wohnen in einem unheiligen Herzen, nicht wohnen, wo der böse Geist seine Stätte aufgeschlagen hat, wie im Pastor des Hermas ausgeführt wird (Mand. 5, 1 und 2). In Ephesus stellt Paulus an die vermeintlichen Jünger die Frage: »Habt ihr, gläubig geworden, den heiligen Geist empfangen? (εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες; Act. 19, 1). Paulus setzt also für den Geistesempfang den Glauben voraus: wie auch aus seiner Handlung sich ergibt, daß er zuerst die Taufe auf den Namen Jesu vollziehen läßt, um dann erst durch Handauflegung den heiligen Geist zu spenden. Da Paulus doch die Wundergabe besaß, so konnte er doch die äußeren Charismen spenden, auch ohne vorausgehende Taufe. Warum tat er es nicht? Weil die Geistesspendung mehr war als Mitteilung von Charismen. In gleicher Weise setzt der Vorgang in Samaria die Taufe und damit die Rechtfertigung und den Glauben der Samaritaner voraus (Act. 8, 14: *δεῖδεκα: ἡ Σαμάρεια τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*. — v. 16: *βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, mit der gleichen Begründung.

Die Frucht der Handauflegung der Apostel ist Act. 8, 17 sowohl als Act. 19, 6 der »heilige Geist« (*ἐλάβανον πνεῦμα ἅγιον* — *ἤλθεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς*). Wenn man aus 1. Cor. 14, 1 ff. folgern will, daß *πνεῦμα* in der apostolischen Zeit *κατ' ἐξοχὴν* Titel für die glossolalische Begabung war und somit auch hier an unseren beiden Stellen äußerlich bemerkbare, ekstatische Geisteswirkungen, wie sie vorzugsweise in

habere etiam Simon Magus potuit; aliud operatio spiritus, quae in malis hominibus etiam fieri, sicut Saul habuit prophetiam, aliud operatio, quam nisi boni habere non possunt, sicut est finis praecepti charitas de corde puro et conscientia pura et fide non ficta: quodlibet haeretici accipiant, charitas quae cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholicae unitatis.

Glossolalie und Prophetie hervortreten, unter πνεῦμα zu verstehen seien, so bleibt doch immer zu bedenken, daß an jenen Stellen bloß von πνεῦμα, hier aber von dem »πνεῦμα ἅγιον« die Rede ist.¹⁾

Wie paßt übrigens die Bezeichnung »heiliger Geist«, wenn damit nichts anderes angedeutet sein sollte, als die äußeren Charismen, die auch ohne innere Heiligkeit im Menschen sich finden können? Der Geist, wie er durch die Handauflegung gegeben wird, ist vielmehr das innere Gnadenleben festigende und erhaltende Speise, Seelennahrung, wie Irenäus bemerkt.²⁾ Diese Auffassung wird besonders gestützt durch die Worte Christi, mit denen er den heiligen Geist verheißt: »Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden Ströme lebendigen (Leben spendenden) Wassers fließen« (Joh. 7, 38. 39).

In seiner Abschiedsrede hatte Jesus den heiligen Geist verheißt und ihn bezeichnet als Ersatz für seine schützende Gegenwart, als den Tröster (Joh. 14, 16: »und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Tröster geben, damit er in Ewigkeit bei euch bleibe«), als den Geist der Wahrheit, der in seinen Jüngern wohnen solle; dieser Tröster und Lehrer der Wahrheit ist der heilige Geist (Joh. 14, 26). Der Geist wird Zeugnis geben von Christus. (»Wenn aber der Tröster kommen wird, den ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, derselbe wird von mir Zeugnis geben.«) Dann (so scheint sich der nächste Vers 15, 27 anzuschließen), wenn der Tröster, der Lehrer der Wahrheit, der heilige Geist gekommen sein wird (zu euch), dann »werdet auch ihr Zeugnis geben, weil ihr vom Anfang bei mir seid«.

Der Geist ist also Gnadenkraft zum mutigen Zeugnis für Christus und sein Reich, was Christus auch direkt ausspricht Act. 1, 8; Luk. 24, 48. 49. (»Ihr werdet die Kraft

¹⁾ Felten, Die Apostelgeschichte, S. 172.

²⁾ Irenäus, adv. haereses, lib. 4, c. 38, 2 (Migne, p. g. 7, 1106); zu den Worten I. Cor. 3, 2 »Milch gab ich euch zu trinken, nicht Speise, denn ihr vermochtet es noch nicht«: »ὥς οὖν ὁ ἀπόστολος δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ βρώμα (οἷς γὰρ ἦν ἐπετίθου χειρὰς, ἐλάβανον πνεῦμα ἅγιον, ὃ ἐστὶ βρώμα ζωῆς) ἐκεῖνοι δὲ ἡδυνάτουν λαβεῖν αὐτό.«

des heiligen Geistes empfangen, der über euch kommt und ihr werdet mir Zeugen sein.« — »Ihr seid Zeugen hierfür. Und [deshalb] sende ich die Verheißung meines Vaters auf euch herab; ihr aber bleibt in der Stadt, bis daß ihr angetan seid mit der Kraft aus der Höhe.«) Da aber diese Verheißung des Geistes nach Christi Worten (Joh. 7, 38 f.), nach dem Zeugnisse der Propheten und des Apostels Petrus (Act. 2, 17—21; Act. 2, 38. 39; Act. 5, 32) nicht den Jüngern allein galt, sondern allen Gläubigen, so sollten sie eben den Geist empfangen, als den Geist der inneren Umgestaltung, der Erneuerung des Herzens und Befestigung im Leben nach dem Glauben: den lebendigmachenden Geist.

Wenn wir nun lesen: die Apostel legten den Getauften die Hände auf, und sie empfingen den heiligen Geist, so ist hier eine Handlung gekennzeichnet, welche den für alle bestimmten Geist mitteilt, und zwar den Geist, wie er verheißend ist. Ist aber der Geist für alle bestimmt, und die Handauflegung die den heiligen Geist vermittelnde Tätigkeit, so wurde eben die Handauflegung an allen Getauften vollzogen. Wären nun die Charismen die wesentliche Wirkung der Handauflegung, so mußten sich eben die Charismen an allen äußern, denen die Hände aufgelegt wurden: aber schon zur Zeit des Apostels Paulus scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein (1. Cor. 12, 28 ff.) und später hörten diese äußeren Gnadengaben vollständig auf: wo bliebe dann die Erfüllung der Verheißung Christi, daß er allen, die an ihn glauben, seinen Geist geben werde? Es ergibt sich sonach, daß die spätere Tradition im Rechte ist, wenn sie in dem durch die Handauflegung der Apostel mitgeteilten heiligen Geist dieselbe Gnadengabe erblickt, wie die durch den zu ihrer Zeit üblichen Ritus der Handauflegung (mit Salbung) vermittelte: d. h. der von den Aposteln vorgenommene Ritus hatte zum Inhalt eine innere Gnade (*gratia santificans*), welche dem Menschen der späteren Zeit, weil nicht minder der Gnade bedürftig, ebenso zu erteilen war, wie im apostolischen Zeitalter.

Wenn man einwendet: es werde doch in der Schrift auf die Wundercharismen als die Folge des Geistesempfanges ein

ganz besonderes Gewicht gelegt, so ist das richtig und wird bestätigt durch Act. 2, 4; Act. 19, 6. Allein damit ist noch nicht die charismatische Gnade als die einzige Gnade bewiesen, so daß jede andere (innerlich wirkende) ausgeschlossen wäre. Die Hervorhebung der äußeren Wirkungen ist erklärlich, da gerade diese auf die Ungläubigen den größten Eindruck machen mußten und sie auf diesem Wege zur Überzeugung von der außerordentlichen Macht des Christentums und des in dieser Religion so wunderbar wirkenden Gottesgeistes zu führen vermochten. Die für das Übernatürliche unverständige Menschheit sollte an der Hand des Sinnlichen zur Erkenntnis des Übersinnlichen geführt werden, sollte an dem sichtbaren Charisma die Gegenwart des unsichtbaren Geistes fühlen, an den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen den vollgültigen Beweis der unsichtbaren Gnadenwirksamkeit erhalten.¹⁾ Paulus faßte diesen Gedanken kurz zusammen in den Worten 1. Cor. 14, 22: »linguae in signum sunt non fidelibus sed infidelibus«.

Eine gute Beleuchtung für die Auffassung des Ausdruckes »Empfang des heiligen Geistes« bieten uns ferner die Ausführungen des Apostels Paulus. Eph. 1, 13 bemerkt er: »Indem auch ihr, nachdem ihr das Wort der Wahrheit, die frohe Botschaft eures Heiles gehört, in dem auch ihr als Gläubige besiegelt worden seid mit dem heiligen Geiste der Verheißung, welcher ist das Unterpfand unserer Erbschaft, zur Einlösung des Erwerbnisses, zum Lobe seiner Herrlichkeit« (cfr. 2. Cor. 1, 20—22). Daß mit dem »heiligen Geiste der Verheißung« die Frucht der Handauflegung gemeint ist, beweist die Gleichheit des Ausdruckes mit Act. 19, 2: »εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες; (hier: ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ) (entsprechend

¹⁾ Chrysostomus, s. o. S. 32. — Kabasilas: III. or. περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς (Migne, p. g. 150, 573): τοῦτο τὸ μυστήριον (sc. τοῦ μύρου) ἐπὶ μὲν τῶν προτέρων χρόνων χαρίσματα ἱαμάτων καὶ προφητείας καὶ γλωσσῶν καὶ τοιαῦτα τοῖς βαπτιζομένοις παρεῖχεν, ἃ τῆς ὑπερφουδίας τοῦ Χριστοῦ δυνάμεις ἀνθρώποις ἅπασιν ἀπόδειξιν εἶχε περιφανῇ. Τούτων γὰρ ἔδει τηρικαῦτα τοῦ χριστιανισμοῦ πηγνομένου καὶ τῆς εὐσεβείας (= Religion) καθηραμένης.

Luk. 24, 49: »Ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch herab« usw.). Der Hebräerbrief nennt die Gnade der Handauflegung die »himmlische Gabe«, den heiligen Geist (Hebr. 6, 4: ἀδύνατον γάρ, τοὺς ἅπασι φωτισθέντας (= Taufe), γευσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενεθέντας πνεύματος ἁγίου πάλιν ἀνακαινίζειν (= Handauflegung, im Zusammenhalt mit 6, 2).¹⁾ Dieser Geist der Verheißung, die himmlische Gabe, wird dem Gläubigen in seiner ganzen Fülle zuteil: »Denn wir sind in einem Geiste alle zu einem Leibe getauft — ob Juden oder Heiden, ob Knechte, ob Freie — und alle zu einem Geiste getränkt« (I Cor. 12, 13).²⁾ Klar und deutlich wird hier die Gnade der Handauflegung als die »verheißene Gabe« Gottes bezeichnet, als die Gabe, die als Frucht des Erlösungswerkes (nach Joh. 7, 39) erst nach der Verherrlichung Jesu gegeben werden konnte — und diese Frucht der Erlösung von der Sünde sollte nicht Heiligung und Heiligkeit sein, sondern lediglich Wundercharismen, nicht die Menschheit erneuernde, sittlich heiligende Gnadenkraft?³⁾

Die Auffassung von der inneren Gnadenwirkung der Handauflegung ist also nicht ein Mißverständnis der Kirchenväter, sondern bereits den Aposteln geläufig —; daß sie aber der Wahrheit entspricht, beweist die

¹⁾ Belser, Th. Q. 1903, S. 515, glaubt in der Stelle Hebr. 6, 4 drei Sakramente zu sehen, Taufe, Eucharistie und Konfirmation. Das ist aber gegen die Spendungspraxis des Altertums, da dort die Reihenfolge immer heißt: Taufe, Konfirmation, Eucharistie; auch Joh. 4, 10. 14 wird der Geist Gottes Gabe genannt (Jesus zu Samariterin: »εἰ ᾔδεις τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι . δός μοι πινέιν, σὺ ἂν ἤτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἅν σοι ὕδωρ ζῶν τὸ ὕδωρ, ὃ δώσω (αὐτῇ), γενήσεται ἐν αὐτῇ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.« Belser wird übrigens seine obige Annahme selbst nicht mehr aufrecht halten, da er in seiner neuesten Schrift (Das Evangelium des hl. Johannes, Freiburg i. B. 1905 S. 40) der Ansicht zuneigt, δωρεά sei in der apostolischen Zeit stereotyper Ausdruck der Firmungsgnade oder des hl. Geistes. Belser verweist auf Act. 2, 38; 8, 20; 10, 45; 11, 17. Zu Hebr. 6, 2, vgl. auch Döllinger, Christentum und Kirche, 1868 S. 245.

²⁾ Entsprechend Joh. 7, 38: »ὃ πιστεύων εἰς ἐμέ . . . ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥέουσιν ὕδατος ζῶντος« sowie Joh. 4, 10. 14.

³⁾ Johannes nennt den einwohnenden Geist, die Gabe Gottes »Salbung«, die die Wahrheit lehrt. I. Joh. 2, 20. 27.

Bezugnahme der Schriften des neuen Testaments auf die Weissagungen des alten Bundes sowie Christi selbst, nach denen unmöglich der Vorzug des neuen Bundes in den zufälligen Äußerungen der Wundergaben bestehen kann, sondern vielmehr in den Offenbarungen der Gegenwart des heiligen Geistes: in Heiligkeit, vollkommener Gottes- und Nächstenliebe.¹⁾

Der Einwand, die Wirkungen der Handauflegung seien eine Exspoliation der Taufgnade, ist mit dem Vorausgehenden schon zum Teil gelöst. Deutlicher wird die Sache noch durch die Beobachtung, wie die Vorgänge in Samaria und Ephesus sich vollziehen. Nach Act. 8, 12 hatte der Diakon Philippus die Samaritaner, welche das Wort Gottes angenommen, getauft, bevor noch die Apostel Petrus und Johannes gekommen waren: denn erst als die Apostel, die in Jerusalem waren, gehört hatten, daß Samaria das Wort Gottes angenommen habe, sandten sie den Petrus und Johannes dahin. Mit dem »Annehmen des Wortes Gottes«, dem »Gläubigwerden« = πιστεύειν ist die Taufe (nach Act. 19, 2; Eph. 1, 13) verbunden, da der Empfang derselben der Beweis für die Annahme des Glaubens ist. Als Petrus und Johannes gekommen waren (v. 15), beteten sie für sie (die Getauften), daß sie den heiligen Geist empfangen möchten, denn er war noch über keinen derselben gekommen, sondern sie waren nur getauft auf den Namen des Herrn Jesu (μόνον δὲ βαπτισμένοι ὑπὲρ ὀνόματος). Klar wird hier gesagt: die Taufe war abgeschlossen (ὑπὲρ ὀνόματος), aber sie hatte den heiligen Geist nicht erteilt; um diese Gnade zu vermitteln, kamen die Apostel nach Samaria²⁾.

¹⁾ Zum Gegenstand: ep ad Diognetum VII, 7: »[ὁ]δὸν ὁρᾷς] παραβαλλομένους θηρίαις ἵνα ἀρνήσωνται τὸν κύριον καὶ μὴ νικωμένους; 8. οὐχ ὁρᾷς ὅσῳ πλείονες κολάζονται, τοσοῦτῳ πλεονάζοντας ἄλλους; 9. ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα. ταῦτα δυνάμεις ἐστὶ θεοῦ (= πνεῦμα). ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα.«

²⁾ Jede andere Erklärung für den Zweck der Reise der Apostel (sich über die Reinheit des Glaubens der Samariter zu vergewissern, oder eine Verbindung zwischen der neuen Gemeinde und der Mutterkirche herzustellen, wie neuestens wieder Cremer in Haucks Realencyklopädie VII³, S. 389 annimmt), tragen etwas in den Text hinein. Weshalb ein Mißtrauen der Apostel gegen Philippus annehmen? Die Verbindung mit der Mutterkirche

beteten und »legten ihnen die Hände auf und sie empfingen den heiligen Geist« (v. 17). Der »heilige Geist« wird mitgeteilt als Folge und Frucht der Handauflegung. Die Handauflegung erweist sich hier als ein nach vollendeter Taufe vollzogener Ritus zum Zwecke der Mitteilung des heiligen Geistes.

Das Gleiche ergibt sich aus Act 19, 1—7. Paulus hielt nach seiner Frage die vermeintlichen Jünger für Getaufte. Würde nun die Taufe den »heiligen Geist« (im engeren, prägnanten Sinn) mitgeteilt haben, so müßte die Frage Pauli: »Habt ihr, nachdem ihr gläubig geworden, den heiligen Geist empfangen?« ¹⁾ als unverständlich erscheinen. Die Frage setzt also das Vorhandensein eines heiligen Ritus voraus, dem der Empfang des heiligen Geistes als Wirkung entspricht. Diese Anschauung bestätigt sich durch die weitere Entwicklung. Als nämlich die »Jünger« äußerten: »wir haben nicht einmal gehört, ob ein heiliger Geist ist«, da zweifelte der Apostel, ob sie denn die wahre (Christus-)Taufe empfangen hätten. Da sie in der Tat nur die Johannestaufe erhalten hatten, so mußten sie zuvor getauft werden auf den Namen des Herrn Jesu (v. 5). »Und als Paulus ihnen die Hände aufgelegt, kam war durch Philippus (einen von den durch die Apostel erwählten Diakonen) sowie dessen Mitteilung von der Bekehrung Samarias nach Jerusalem gesichert. Felten, a. a. O., S. 173.

¹⁾ Zum besseren Verständnis der Stelle »εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες«; ist besonders wichtig die Bedeutung von »πιστεύειν«. Es wird hier nicht anders zu fassen sein als bei Johannes; bei diesem Evangelisten ist aber nach Belser (der »Prolog des Johannesevangeliums«, Theol. Quartalschr., 85. Jhrgg. 1903, S. 500) »πιστεύειν = glauben im Vollsinn, die Hingabe an Jesu, Gemeinschaft mit ihm; diese Gemeinschaft wird hergestellt bei allen, welche das Wort Jesu aufnehmen und die messianische d. h. christliche Taufe empfangen (Joh. 1, 12 f. im Zusammenhalt mit Joh. 3, 1 ff. [vgl. Joh. 7, 39: τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος, ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν]). — Wenn Paulus also obige Frage stellt, so ist es gerade so, als ob er fragen würde: »Habt ihr nach der Taufe auch schon den heiligen Geist empfangen?« Ist die »Gabe des Geistes« schon mit der Taufe gegeben, so ist das eine leere Frage. Als Beleg für diese Ansicht von πιστεύειν vgl. noch Eph. 1, 13: »ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ.« Entwicklungsgang des Christen: Annahme des Wortes Gottes, Taufe, Versiegelung.

der heilige Geist auf sie herab, und sie redeten in Sprachen und weissagten.* — Auch hier erscheint, wie Act. 8, 17 die Erteilung des heiligen Geistes mit der nach der Taufe vollzogenen Handauflegung im ursächlichen Zusammenhang, aber nicht mit der Taufe.

Die Handauflegung erscheint in beiden Fällen (Act. 8, 17; Act. 19, 6) als ein der Taufe gegenüber selbständiger heiliger Ritus, was noch mehr dadurch hervortritt, daß die Handauflegung den Aposteln vorbehalten ist. die Taufe dagegen auch von Nicht-Aposteln vollzogen wird (bei den Samaritern vollzog der Diakon Philippus die Taufe¹⁾, Petrus und Johannes die Handauflegung²⁾). Ebenso wird Act. 19, 6 Paulus ausdrücklich die Geistesmitteilung zugeschrieben. nicht aber die Taufe.

¹⁾ Weinl »Die Wirkungen des Geistes etc.« S. 215: »Es ist nicht recht verständlich, weshalb Philippus wohl Wunder tun kann, also ein Geistträger ist, aber dennoch den Geist nicht zu übertragen vermag«. — Allerdings, aber auch nur dann, wenn man die Geistesmitteilung lediglich als Übertragung von Wundercharismen faßt, nicht aber wenn man sie nimmt als die »Gabe des Geistes« mit ihrem vollen Inhalt. — Hieronymus (adv. Lucif. n. 9, Migne, p. l. 23, 165) scheint die Taufe des Philippus bei den Samaritern für mangelhaft zu halten; aber Act. 2, 38 wird dieselbe Taufe erwähnt (sc. auf den Namen Jesu) und doch die Gabe des heiligen Geistes verheißen. Auch bei der Taufe des Kämmerers, die derselbe Philippus vollzog (Act. 8, 36 ff.), weist nichts darauf hin, daß sie unvollständig war.

²⁾ Da die Tatsache feststeht, daß Philippus getauft hat, nicht aber die Handauflegung vollzog, so ist es auch inkorrekt (wenigstens mit Bezug auf Act. 8, 17) von einer mit der Taufe verbundenen Handauflegung (Luthardt, Weinl) zu sprechen.

Augustin macht bezüglich Act. 8, 14 ff. und 8, 36 ff. (Migne, p. l. 38, 601, sermo 99, 10. 11) darauf aufmerksam, daß Gott zeigen wollte, daß er nicht weniger fähig sei durch sich selbst, als durch andere den heiligen Geist zu spenden, indem er dadurch, daß er Act. 8, 14 ff. den heiligen Geist durch Menschen, Act. 8, 36 durch sich selbst erteilte, zeigen wollte. daß der heilige Geist unter allen Umständen eine Gabe Gottes sei. Unser jetziger Text bei Act. 8, 39 nennt den heiligen Geist nur als Urheber der Entführung des Philippus. Augustin hat jedenfalls den Text gelesen, wie ihn auch Hieronymus gibt adv. Lucif. n. 9 (Migne, p. l. 23, 165) »et descenderunt ambo in aquam, et baptizavit eum Philippus. Et cum abscederent ab aqua, spiritus sanctus venit in eunuchum.«

Sind die späteren Schriftsteller also auf Grund der Schrift berechtigt, der Handauflegung (und Salbung) eine Wirkung beizumessen, die der Taufe nicht zukommt, so ist die spätere völlige Loslösung dieser beiden heiligen Riten nicht minder berechtigt, da sie die innere Selbständigkeit der Wirkungen nur äußerlich kundgibt. Cremer a. a. O., S. 389, tut sich leicht »die Trennung der Handauflegung von der Taufe und ihre Erhebung zu einem bischöflichen Reservatrecht in der Firmung, um den Getauften durch eine die Taufgnade vollendende und besiegelnde Mitteilung des hl. Geistes, resp. der sieben Gaben desselben für alle Tage des Lebens zum mannhaften Streiter Christi zu machen u. s. w.« als schriftwidrig zu »beweisen«. Allein Verweise auf falsch verstandene oder nicht beweiskräftige Bibelstellen sind keine Begründung und bloße Behauptung ist noch kein Beweis.

Die Handlungsweise der Apostel, durch Handauflegung den Getauften den heiligen Geist zu erteilen, erscheint nach Act. 8, 14 ff. und Act. 19, 1 ff. als eine selbstverständliche. Dies sowie die Verbindung des äußeren Ritus mit einer inneren Gnade setzt die Anordnung Christi voraus, daß den Getauften der heilige Geist erteilt werden solle, zumal die Einsetzung eines geistmitteilenden Ritus durch Christus auch durch die Verheißung Joh. 7, 39 gefordert und begründet ist.

Als Resultat ergibt sich demnach: Die Apostel übten einen heiligen Ritus, der eine von der Taufe verschiedene innere Gnadenwirkung erteilt und auf den Willen Christi als den Grund seiner Spendung zurückzuführen ist, d. h. dieser Ritus der Handauflegung ist ein »Sakrament«, und somit ist auch die Sakramentalität der Firmung erwiesen, da diese nach dem Ausweis der Geschichte mit jenem von den Aposteln vollzogenen Ritus der Handauflegung identisch ist.

§ 6. Die orientalischen Kirchen als Zeugen für die Wirklichkeit des Sakramentes der Firmung.¹⁾

Zur Vervollständigung des Beweises für die Sakramentalität der Firmung ist nun noch die Praxis der getrennten

¹⁾ Vgl. Goar, Leo Allatius, Arcudius, Denzinger Ritus, Nepefny, Staerk.

orientalischen Kirchen zu berücksichtigen, zumal gerade diese oft als Gegenbeweis gegen dieses Sakrament angeführt wird.

1. Was die schismatischen Griechen betrifft, so erscheint bei ihnen die Salbung aufs engste mit der Taufhandlung verbunden, wodurch leicht die Meinung entstehen könnte, als ob sie nichts weiter sei, als eine den Taufritus begleitende Zeremonie.¹⁾ Hierdurch veranlaßt, hat wohl auch Caucus, Erzbischof von Corecra (ein Venezianer) auf dem Konzil von Trient behauptet, daß bei den Griechen die Firmung (und letzte Ölung) nicht gespendet werde.²⁾ — Da ohnedies bei den Griechen die (Firmung-)Salbung von dem taufenden Priester vollzogen wird, so kann der Unterschied an und für sich schon nicht so deutlich hervortreten, wie im Abendland, wo die Firmung dem Bischof vorbehalten ist. Daß aber ein Unterschied obwaltet, erhellt schon aus dem Inhalt des Gebetes, das der Priester nach der Taufe und vor der Salbung verrichtet: » . . . Herr, allmächtiger Gott . . ., der du nach deinem Wohlgefallen wiedergeboren hast deinen neu erleuchteten Diener durch das Wasser und den Geist und ihm Nachlaß seiner freiwilligen und unfreiwilligen Sünden gewährt hast, schenke ihm auch, gnädigster Herrscher aller Dinge, das Siegel der Gabe deines heiligen, allmächtigen und anbetungswürdigen Geistes und die Teilnahme an dem heiligen Leibe und dem preiswürdigen Blute deines Christus . . .«³⁾ — Es wird hier nach der Taufe und vor dem Empfang der Eucharistie einer Gnadengabe Erwähnung getan, die nicht durch die Taufe gespendet wird, vielmehr durch den heiligen

¹⁾ Dallaeus, lib. II, c. 17. — Luthardt, a. a. O., 348.

²⁾ A. Theiner, I, S. 443: »Corcyrensis . . . dixitque esse abusum in sua ecclesia Corcyrensi, quod Graeci non utuntur sacramento confirmationis et extremae unctionis.

³⁾ Goar, S. 355: εὐλογῆτός εἰ κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ . . . ὁ καὶ νῦν εὐδοκῆσας ἀναγεννᾶσαι τὸν δοῦλόν σου τὸν νεωφώτιστον δι' ὕδατος καὶ πνεύματος, καὶ τὴν τῶν ἐκουσίων καὶ ἀκουσίων ἀμαρτημάτων ἄφεσιν αὐτῷ δωρησάμενος· αὐτὸς δέσποτα παμβασιλεῦ εὐσπλαγχνε, χάρισαι αὐτῷ καὶ τὴν σφραγίδα τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου καὶ παντοδυνάμου, καὶ προσκυνητοῦ σου πνεύματος, καὶ τὴν μετάληψιν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ Χριστοῦ. φύλαξον αὐτὸν ἐν τῷ σῶ ἁγιασμῷ, βεβαίωσον . . .

Ritus der Salbung dem Getauften zu erteilen ist unter den Worten: »σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου.« ¹⁾

Daß die Salbung nach der Taufe ein selbständiger (wenn auch äußerlich mit der Taufe verbundener) heiliger Ritus sei, war die ständige Überzeugung der schismatischen Griechen. Gegenüber der Ungültigkeitserklärung der durch Priester in der Bulgarei gespendeten Firmung (von seiten Nikolaus I.) sagt Photius: »Der Priester tauft, den Täufling vollendend, wie willst du ihm nehmen den Schutz und das Siegel jener Reinigung, die er selbst verwirklicht hat?« ²⁾ — Und wenn er die Frage aufwirft: »Woher das Gesetz (sc. daß die Priester nicht firmen dürfen), wer ist der Gesetzgeber, einer der Apostel, ein Kirchenvater oder eine Synode?« ³⁾, so gibt er damit zugleich ein Zeugnis für das hohe Alter des »Siegels der Reinigung«, des die Taufe vollendenden heiligen Ritus. — Zu beachten ist ferner, daß Ratramnus v. Corbie in seiner Schrift gegen die Griechen ⁴⁾, diesen keine Irrtümer bezüglich des Sakramentes vorwirft, sondern nur die der abendländischen Kirche von den Griechen gemachten Beschuldigungen zurückweist und den Beweis führt, daß die Spendung der Firmung dem Bischof zugehöre.

Wie der Mönch Job (VI. Jahrhundert) die Myronsalbung nach der Taufe unter die hervorragendsten heiligen Riten zählt ⁵⁾,

¹⁾ Goar, S. 356: καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν χρίει τὸν βαπτισθέντα τῷ ἁγίῳ μύρῳ

²⁾ Arcudius, S. 94: »βαπτίζει ὁ ἱερεὺς τὸν βαπτιζόμενον τελεσιουργῶν, πῶς ἢ τελεσιουργὸς αὐτὸς ὑπάρχει καθάρσεως, ἀφαιρῆσαι αὐτῷ τὴν φολακὴν καὶ σφραγίδα; ἀλλ' ἀφαιρῆσαι τὴν σφραγίδα, μὴ δ' ὑπηρετεῖν ἐπιτρέψῃς τῷ δώρῳ; . . (Photius) ep. encycl. ad Patriarchales sedes Orientis). Vgl. Her-genröther, Photius, I, S. 644.

³⁾ Arcudius, l. c.: πόθεν ὁ νόμος; τίς δ' ὁ νομοθέτης; ποῖος τῶν ἀποστόλων; τῶν πατέρων δέ; ἀλλὰ τῶν συνόδων;

⁴⁾ Contra Graecorum opposita, lib. 4, cap. 7. Migne, p. l. 121, 332 bis 334).

⁵⁾ Commentarii. lib. III. n. 18 Photii bibliotheca Cod. 222 (Migne, p. g. 103, 756): καὶ γὰρ ἐνταῦθα πρῶτον μὲν βαπτιζόμεθα, εἶτα τῷ μύρῳ χριόμεθα, ἐκείθεν τοῦ τιμίου ἀξιούμεθα αἵματος. Vgl. Job. monachus de eccl. septem sacramentis (Leo Allatius, pag. 1256): »τὰ ἑπτὰ τῆς ἱεράς τοῦ Χριστοῦ

ihr die Erteilung des heiligen Geistes zuschreibt ¹⁾, so lehren auch die griechischen Theologen nach dem Schisma nicht anders. Die Synode von Cypem (1223) ²⁾, die *confessio fidei* des Kaisers Palaeologus ³⁾, Symeon, Erzbischof von Thessalonich ⁴⁾ zählen die Myronsalbung unter die sieben heiligen Sakramente. Nikolaus Kabasilas schreibt dem Myron die Gnade zu, das in der Taufe erlangte geistige Leben in entsprechender Weise zu betätigen. ⁵⁾ Ganz wie die abendlän-

ἐκκλησίας μυστήρια κατὰ τάξιν εἰσι ταῦτα, πρῶτόν ἐστι βάπτισμα, δεύτερον χρίσμα, τρίτον μετάληψις τῶν ἁγιασμάτων τοῦ ξωποιοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, ἱερωσύνης τέταρτον, πέμπτον τίμιος γάμος, ἕκτον ἅγιον σχῆμα (= Mönchskleid) καὶ εὐχέλαιον ἑβδόμον, ἦτοι μετάνοια.

¹⁾ De sacramentis (Arcudius, pag. 77): δηλοῖ δὲ ἡ τοῦ μύρου τελετὴ τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὴν οὐσιωδῶς οἶον ἐπιφοιτήσασαν, καὶ τοῖς ἱεροῖς ἀποστόλοις ἐγγενομένην ἐν τῇ πεντηκοστῇ, μετὰ τὴν σωτηριώδη ἀνάστασιν πᾶσι χριστιανοῖς ἐκ τοῦ τότε καὶ ἐς δεῦρο, καὶ δι' αἰῶνος ἐπιδαφιευομένην μετὰ τὸ ἅγιον βάπτισμα.

²⁾ Δεῖ γινώσκειν, ὅτι ἐπτά εἰσι μυστήρια τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας. α'. ὁ ἐν κυρίῳ γάμος καλύπτει τὴν πορνείαν. β'. ἡ χειροτονία αὔξει τὰς ἀρετάς. γ'. τὸ ἅγιον βάπτισμα καθαίρει τὸ σῶμα, καὶ ἁγιάζει τὴν ψυχὴν. δ'. τὸ χρίσμα τοῦ μύρου βεβαιεῖ τὴν πίστιν. ε'. ἡ θεῖα κοινωνία ἐν σώματι τὸν Χριστόν. ζ'. ἡ ἐξομολόγησις ἀνάβασις ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν τῶν ἁμαρτιῶν ἀπολύτρωσιν. ζ'. τὸ ἅγιον ἔλαιον ἀποδίδει τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Leo Allatius, pag. 1257).

³⁾ Leo Allatius, S. 1256: ἔτι πιστεύω καθὼς κρατεῖ καὶ διδάσκει ἡ ῥωμαϊκὴ ἐκκλησία, ἐπτά εἶναι τὰ ἐκκλησιαστικὰ μυστήρια, ἐν δηλονότι τὸ βάπτισμα, περὶ οὗ δεδῆλωται. ἄλλο μυστήριον τοῦ χρίσματος τοῦ ἁγίου μύρου, ὃ δι' ἐπιθέσεως τῶν τοῦ ἐπισκόπου χειρῶν χρίοντος τοὺς ἀναγεννωμένους ἐπιδίδεται, ἄλλο ἐστὶν ἡ μετάνοια . . . κτλ. Daß hiermit nicht bloß die Vorschrift der römischen Kirche bezüglich des Glaubensbekenntnisses wiedergegeben wird, sondern auch der Glaube der griechischen Kirche, beweist die vorausgehende Synode von Cypem.

⁴⁾ Περί τῶν ἱερῶν τελετῶν (Migne, p. g. 155, 177), c. 33. Ὅτι ἐπτά τὰ τῆς ἐκκλησίας μυστήρια . . . ἐπτά τὰ χαρίσματα τοῦ πνεύματος, ὡς Ἡσαΐας φησί, καὶ ἐπτά τὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας διὰ τοῦ πνεύματος ἐνεργούμενα. Ταῦτα δὲ εἰσι βάπτισμα, χρίσμα, κοινωνία, χειροτονία, γάμος, μετάνοια, καὶ ἔλαιον ἅγιον. Cfr. c. 35 περί τοῦ χρίσματος.

⁵⁾ III. or. περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς (Migne 150, 569): οὕτω δὲ πνευματικῶς συστάντας καὶ τοῦτον γεγεννημένους τὸν τρόπον καὶ ἐνεργείας ἀκόλουθον ἂν εἶη τογχάνειν, ἥ τοιαῦτε γεννήσει προσήκει, καὶ κινήσεως καταλήλου. Καὶ τοῦτο ἡμῖν ἡ τελετὴ τοῦ θειοτάτου δύναται μύρου. Καὶ γὰρ ἐνεργοὺς ποιεῖ τὰς πνευματικὰς ἐνεργείας.

dische Scholastik gibt Manuel Kalekas ¹⁾ († 1410) den Zweck der (7) Sakramente an nach Analogie des körperlichen Lebens. »Wie ein jedes Ding durch die Geburt das Leben erhält, so werden auch wir bezüglich des geistigen Lebens wiedergeboren durch die Taufe Da hinwiederum das zum Leben gelangte durch das Wachstum zur erforderlichen Größe kommt, so wird auch uns die Vollendung der geistigen Kraft gegeben durch die Salbung des Myron: darin nämlich wird die geistige Kraft gezeigt, wenn wir uns erkühnen, vor allen den Glauben an Christus zu bekennen.« ²⁾ Deutlicher aber kann die Selbständigkeit der Firmsalbung als eines eigenen heiligen Ritus neben der Taufe nicht gekennzeichnet werden, zumal sie ohnehin noch in die Siebenzahl eingeschlossen aufgeführt wird.

Bei den Unionsverhandlungen auf dem Konzil von Florenz wird nirgends eines Irrtums der Griechen bezüglich der Firmung Erwähnung getan.

Die wiederholten Versuche der Protestanten des XVI. Jahrhunderts, eine Vereinigung zwischen der protestantischen und griechischen Kirche zu erreichen, scheiterten vollständig. Der erste Versuch ging von Melanchthon aus, blieb aber unerwidert. Auch der zweite Versuch von protestantischen Tübinger Professoren (Crusius und Andreä) schlug fehl, nicht zum mindesten durch den Gegensatz in der Sakramentenlehre. ³⁾ Der Patriarch Hieremias von Konstantinopel erklärte in seiner Censura ad Confess. August. c. VIII ausdrücklich die Siebenzahl der Sakramente und nennt darunter das »χρίσμα θείου μύρου.« ⁴⁾ Die Firmung ließ man nicht fallen, man hielt sie

¹⁾ Über sein Verhältnis zur abendländischen Scholastik siehe Ehrhard bei Krumbacher, S. 111.

²⁾ De principiis fidei catholicae, cap. VI. de septem sacramentis (Migne, p. g. 152, 597) . . . κατά τήν πνευματικὴν ζωὴν καὶ ἡμεῖς ἀναγεννώμεθα διὰ τοῦ βαπτίσματος . . . δίδοται καὶ ἡμῖν τελειότης πνευματικῆς ἰσχύος διὰ τῆς τοῦ μύρου χρίσεως· ἐν τούτῳ γὰρ δέκνεται πνευματικὴ ἰσχύς, ὅταν τὴν τοῦ Χριστοῦ πίστιν τολμῶμεν ἐνώπιον πάντων ὁμολογεῖν.

³⁾ Vgl. Oswald, S. 116; Nepefny, S. 172.

⁴⁾ Leo Allatius, pag. 1257: τὰ δὲ ἐν αὐτῇ τῇ καθολικῇ (ἐκκλησίᾳ) τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν μυστήρια, καὶ αἱ τελεταὶ ἑπτὰ, ἤτοι βάπτισμα, χρίσμα

eben für einen wesentlichen Ritus im Organismus der Sakramente. Nicht minder kräftig spricht sich der Glaube der orientalisches griechisch-schismatischen Kirche von der Sakramentalität der Firmung in der Synode von Konstantinopel 1639 aus, in welcher die Lehre des Cyrillus Lucaris, daß es nur zwei Sakramente gebe, verurteilt wurde.¹⁾

Auf solche Beweise hin konnte Leo Allatius der Behauptung des Caucas, daß die Griechen das Sakrament der Firmung nicht hätten, entgegensetzen: »Obwohl zwischen Griechen und Lateinern öfter gestritten wurde über die Form der Firmung und über die Minister... sowie über das Alter, in welchem sie gespendet werden solle, so wurde doch niemals unter ihnen der Zweifel laut, ob die Firmung ein Sakrament sei, wenn nicht von demjenigen, der sogar das Leuchten der

θεῖου μύρου, θεία κοινωνία, χειροτονία, γάμος, μετάνοια, καὶ ἄγιον ἔλαιον. — Gegenüber dem Einwand, die Salbung habe keine Stütze in der heiligen Schrift, antwortet Hieremias (bei Arcudius, l. c., pag. 71): μὴ θαυμάζετε δέ, ὅτι ἐν τοῖς βαπτίσμασιν, οἷς ἐγράψατε, μνεῖται οὐ ποιεῖται χρίσματος. ἡ γὰρ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία τῇ χάριτι αὐτοῦ προκόπτουσα, ἐπὶ θείοις ῥήτοισι καὶ θεμελίοις πολλὰ ἐξεῦρε, καὶ κατεστολίσατο. Οὐ γὰρ πάντα Παῦλος γράφει, ἀλλὰ καὶ ὁ μαθητὴς αὐτοῦ Διονύσιος, καὶ οἱ μετὰ τούτους πολλοὶ φωστῆρες τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ, ἐν πνεύματι ἁγίῳ κινούμενοι, καὶ οὐ δίκαιον ἀπόβλητα νομίζουσιν. Mit Freuden nahmen die Protestanten diese Erklärung auf, um auf sie gestützt ihre Vereinigungsversuche zu erneuern: »Ihr leugnet ja selbst nicht, daß das Chrisma im neuen Testament kein Zeugnis habe... und bedeutet durch eure Worte, daß das Chrisma eine Erfindung der Kirche sei.« Trotzdem hielten die Griechen zäh fest an der Siebenzahl und der Sakramentalität der Firmung.

¹⁾ Leo All. S. 1257: Κορίλλῳ δογματίζοντι, καὶ πιστεύοντι μὴ ἑπτὰ εἶναι τὰ τῆς ἐκκλησίας μυστήρια, ἤγουν βάπτισμα, χρίσμα, μετάνοιαν, εὐχαριστίαν, ἱερωσύνην, εὐχέλαιον καὶ γάμον κατὰ τὴν Χριστοῦ διάταξιν, καὶ τὴν τῶν ἀποστόλων παράδοσιν, τὴν τε τῆς ἐκκλησίας συνήθειαν, ἀλλὰ ψευδομένῳ μὴ παραδίδόσθαι ὑπὸ Χριστοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, εἰ μὴ δύο μόνον, τότε βάπτισμα, καὶ τὴν εὐχαριστίαν, ὡς ἐστὶν ἰδεῖν ἐν τῷ δεκάτῳ πέμπτῳ αὐτοῦ κεφαλαίῳ, ἀνάθεμα. Weitere Beispiele bei Leo Allatius, 1257 sq. Ähnlich lautete die Verurteilung des Cyrillus auf der Synode von Jassy 1642. Die Texte bei Michalcescu Jon., Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, Leipzig 1904, S. 156, 153. — Für die Siebenzahl s. auch das der Synode von Jerusalem (1672) beigegebene Bekenntnis des Dosytheus S. 168.

Sonne am Mittag in Abrede stelle . . . Das Rituale der Griechen, in welchem die Art und Weise der Sakramentspendung beschrieben wird, stellt auch den Ritus dieser Sakramente (Firmung und letzte Ölung) nicht heimlich und versteckt, sondern offen und mit klaren Worten dar; und es wäre töricht, zu behaupten, das genannte Buch sei verändert (worden), und das diese Sakramente Betreffende sei neu hinzugefügt worden, da alle Manuskripte, die ältesten wie die neueren, vor und nach Caucus herausgegebenen, denselben Ritus mit gleichen Worten darstellen, so daß niemand nach Empfang der Taufe ohne das Sakrament der Firmung nach Hause zurückkehrt; denn mit der Taufe spenden sie auch die Firmung . . . Überdies behaupten alle Griechen, welche über die Sakramente geschrieben, die alten wie die neueren einstimmig die Siebenzahl der Sakramente des neuen Bundes. Wenn bei den Griechen die Firmung und letzte Ölung nicht unter die Sakramente gerechnet werden, so möge Caucus, wenn er es vermag, andere anführen, welche deren Platz einnehmen, damit die Siebenzahl gewahrt bleibe; aber er wird es nicht können. Also werden diese beiden unter die übrigen Sakramente gerechnet.«¹⁾

2. Wenn auch die Nestorianer (nach der Anschauung, welche die Salbung als zum Wesen des Sakraments erforderlich betrachtet) die Firmung nicht mehr haben sollten²⁾, so beweisen doch ihre alten Ritualien sowie die Lehre ihrer Theologen, daß das Sakrament als ein von der Taufe verschiedener heiliger Ritus mit selbständiger Gnadenwirkung vorhanden war, und diese Tatsache ist um so wichtiger, als der Nestorianismus die älteste Sekte, die sich bis in die Gegenwart erhalten hat, »seit ihrer Entstehung gegen Anfang

¹⁾ Leo Allatius, S. 1255.

²⁾ Indes erhielt G. Bickell, S. 90, 1874 in London von Georg Hormuzd, einem nestorianischen Diakon aus Urumia die bestimmteste Versicherung, die nestorianischen Priester im kurdischen Gebirge tauchten noch jetzt den Daumen in das geweihte Öl, ehe sie die Stirne des Neugetauften mit dem Kreuze bezeichnen. In Persien geschehe dies nur deshalb nicht mehr, weil dort fast der ganze nestorianische Klerus unter dem Einflusse der amerikanischen Independentenmission das alte Taufritual überhaupt aufgegeben habe.

des V. Jahrhunderts ihren noch aus der katholischen Vorzeit übernommenen Ritus im wesentlichen unverändert bewahrt hat.«¹⁾ Nach dem Rituale, das Assemani nach einer aus dem Jahre 1556 stammenden Handschrift abdrucken ließ, werden die Getauften an die Türe des Altars geführt; der Priester tritt aus der Türe des Chorgitters heraus, bei sich hat er Kreuz, Evangelium, Licht und ein Horn mit Öl etc. Der Priester legt einem jeden die Hand auf, verrichtet dann ein längeres Gebet »Groß und wunderbar sind deine Werke« usw. Dann bezeichnet er einen jeden derselben auf der Stirne mit dem rechten Daumen von unten nach oben und von rechts nach links, wobei er spricht »Getauft und vollendet ist N. N. im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes für Ewigkeiten.«²⁾ Diese Stirnbezeichnung wurde nach der von Bickell erkannten Handschrift des britischen Museums aus dem Jahre 1570 mit »heiligem Öl« vollzogen.³⁾ Auch Diettrich kommt in seiner Untersuchung über die nestorianische Tauf- liturgie zum Resultat, daß die zur Konfirmationshandlung gehörige Signation mit Öl ausgeführt worden sei.⁴⁾ Die Veränderung des Platzes nach der Taufe läßt schließen, daß die folgende Stirnbezeichnung mit Öl als ein neuer von der Taufe verschiedener Ritus aufgefaßt wurde; und daß sie mehr als eine Zeremonie war, beweist der Umstand, daß man sie als Vollendung bezeichnete⁵⁾, als die Heiligung durch die Gabe

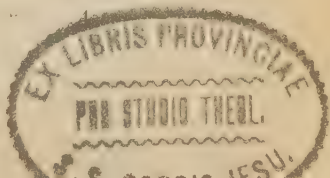
¹⁾ Bickell, S. 117.

²⁾ Jos. Sim. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, Romae 1728, III. Pars II. pag. 272. Das Perfekt »'eštamlī« (= »vollendet«) ist nur um des vorübergehenden »'ēmadh« (= »getauft«) willen gesetzt worden, während sonst die Signations-, Salbungs- und Taufformel nach dem Zeugnis der Handschriften das Präsens haben. Vgl. Diettrich, S. 86.

³⁾ Bickell, S. 101. Elias von Anbar (X. Jahrhundert) will die Signation mit Öl vollzogen wissen, er sagt Centuria 4. carm. 3: »Quod vero sacerdos cum processione baptizatos ad sanctuarium adducunt, mystice designat angelos, qui iustos in thalamum beatitudinis introducunt. Oleum autem, quo sacerdos baptizatos in fronte ungit, symbolum est fiducia, quam ibi sancti accipient etc. (bei Assemani, *Bibl. Or.* III, P. II, pag. 274; vgl. auch Denzinger, *Ritus*, I, S. 49ff.)

⁴⁾ Diettrich, S. 85.

⁵⁾ Timotheus II. Patriarcha (Anfang des XIV. Jahrhunderts) unterscheidet in seinem *lib. de Sacramentis*, cap. 3, sect. 19, drei Konsignationen



des heiligen Geistes¹⁾, daß der Taufe die Reinigung von Sünden, der Konsignation die Heiligung durch die Gnade des heiligen Geistes zugeschrieben wurde.²⁾

Einen Beleg für die Firmung bei den Nestorianern findet Bickell auch in einer uralten Formel, durch welche in allen nestorianischen Liturgien die Katechumenen und Büsser vor Beginn der missa fidelium zum Verlassen der Kirche aufgefordert werden: »Wer die Taufe nicht erhalten hat, gehe fort! Wer die Bezeichnung des Heils nicht empfangen hat, gehe fort! Wer es nicht nimmt, gehe fort!« Hier seien die drei Sakramente in ihrer Reihenfolge aufgezählt, wie sie bei der Aufnahme in die Kirche eingehalten wurde: Taufe, Firmung, Eucharistie. Das letzte sei wegen der Arkandisziplin unbestimmt mit »Es« gegeben.³⁾ Diettrich gibt anstatt »Bezeichnung des Heils«: »Siegel des Lebens« und bemerkt dazu: »Siegel des Lebens« ist nur ein synonyme Ausdruck für »Taufe« und hat mit der Konfirmation, wie Bickell l. c. pag. 112 will, nichts

bei der Taufe, die dritte nach der Taufe bei den Worten: »Getauft und vollendet ist N. im Namen des Vaters« usw. Betreff dieser letzten Konsignation fügt er folgendes bei: »Tertia eademque postrema consignatio, perfectio est in spiritu sancto, quae in baptismo Domini nostri contigit: atque haec est consummata perfectio.« (Bei Assem., Bibl. Or. t. III. P. II, pag. 274). Georg von Arbela unterscheidet eine Taufe im Wasser und eine Taufe im Geiste: diese letztere ist die »Vollendung«, von der er sagt: »in perfectione autem designat spiritum descendere tamquam linguas ignis, et sedere super unumquemque eorum.« Tract. 5, de baptismo, cap. 5. (Assem., Bibl. Or. t. III. P. II, pag. 275.)

¹⁾ und ²⁾. In der Liturgia Nestorii (post hymnum cherubicum) betet der Priester: »Et mundavit nos et expiavit nos per baptismum sanctae aquae, et sanctificavit nos gratia spiritus sancti.« Diese letzteren Worte gibt Renaudot nach dem Kodex, den er vor sich hatte, mit »Et sanctificavit nos gratia sua per donum spiritus sancti.« Da von der Taufe vorher gesagt wird: expiavit nos per baptismum aquae sanctae, so ist das »donum spiritus sancti« auf das Chrisma zu beziehen, das auch bei den Griechen gespendet wird mit den Worten: »σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου.« (Bei Assemani, Bibl. Or. t. III. P. II, pag. 275s.) — Bickell, S. 111, hält eine im V. Jahrhundert stattgefundene Entlehnung des angeführten Ausdruckes aus der griechischen Spendeformel für möglich.

³⁾ Bickell, S. 112.

zu tun.«¹⁾ Ich möchte nicht ein zu großes Gewicht auf Bickells Beweis legen, aber Diettrichs Behauptung ist sicherlich auch viel zu zuversichtlich. Der Nestorianismus stammt aus Antiochien: in gleicher Stadt wurde Cyrill von Jerusalem gebildet; eine gänzliche Verschiedenheit in der Ausdrucksweise der Nestorianer und Cyrills wird daher nicht anzunehmen sein. Nun nennt allerdings Cyrill die Taufe eine *μυστικὴ σφραγίς*; aber er nennt auch die Konfirmationssalbung *σφραγίς τῆς κοινωνίας τοῦ πνεύματος ἁγίου*.«²⁾ Taufe sowohl als Firmsalbung nennt er ein »Siegel«. Diettrich tut also nicht klug, so kurz die Annahme Bickells zurückzuweisen.

3. Im koptischen Rituale zeigen die bei der Salbung nach der Taufe gesprochenen Gebete deutlich auf einen selbständigen, den heiligen Geist erteilenden Ritus hin. »Schenke gnädig den heiligen Geist durch die Salbung mit dem heiligen Chrisma.«³⁾ Herr, allmächtiger Gott... der du deinem Diener durch das Bad der Wiedergeburt die »Wiedergeburt geschenkt (hast). ihm Nachlaß seiner Sünden, das unvergängliche Gewand und die Gnade der Kindschaft verliehen hast, sende nun auch, du, o Herr, deinen heiligen Geist auf ihn herab.«⁴⁾ Das Rituale Aethiopum ist ähnlich dem vorhergehenden: »Wir wollen dir Dank sagen, o Herr, daß du deine Diener der zweiten Geburt gewürdigt hast und des unverletzlichen Gewandes. Amen. Schicke auch über sie herab die Reichtümer deiner Barmherzigkeit und den heiligen Geist, welchen du über deine Apostel herabgesendet hast; sprich zu ihnen: »empfängt den heiligen Geist, den Tröster.«⁵⁾ Die Worte, die nach beiden Ritualien gesprochen werden, charakterisieren schön die innere Gnade. z. B.: »*Unctio regni coelorum arrhabonis*« — »*unctio gratiae spiritus sancti*« — »*spiritus sancti gratiae perfectio, atque fidei et iustitiae clypeus*.«⁶⁾

¹⁾ Diettrich, S. 29.

²⁾ Siehe die Stellen von S. 17 f.

³⁾ Denzinger, *Ritus orientalium*, I, pag. 209.

⁴⁾ Denzinger, *R. Or. I*, pag. 209s.

⁵⁾ Denzinger, *R. Or. I*, pag. 230.

⁶⁾ Denzinger, *R. Or. I*, pag. 209, 231.

4. Die Existenz der Firmung bei den Syrern¹⁾, Maroniten²⁾ und Armeniern³⁾ ergibt sich in gleicher Weise aus ihren Ritualbüchern.

Da in all diesen Kirchen, die sich zum Teil schon im V. Jahrhundert von der katholischen Kirche losgelöst haben, die Firmung als ein eigener, wesentlicher heiliger Ritus tatsächlich geübt wird, so drängt sich die Frage Tertullians auf: »Ist es wahrscheinlich, daß so viele und so große Kirchen zu einem Glauben sich verirrt haben? ... ein Irrtum in der Lehre der Kirche hätte in mehrerlei Formen auslaufen müssen. Was aber bei vielen sich als Einheit findet, ist kein Werk des Irrtums, sondern der Überlieferung.«⁴⁾ Damit erscheint die Existenz des Sakramentes der Firmung für das V. Jahrhundert sichergestellt; daß es aber älter ist, daß es der apostolischen Zeit entstammt (aus dem Willen Christi seinen Ursprung herleitet), beweist der Grundsatz der Präskription: »Was die gesamte Kirche festhält und nicht durch Konzilien festgesetzt wurde, sondern immer festgehalten wurde, daß das nur durch

¹⁾ Denzinger, R. Or., pag. 277 s.; pag. 287.

²⁾ Denzinger, l. c. pag. 349: *Ordo confirmationis Jacobi Sarugensis: »et accipit sanctum chrisma, baptizatum in fronte consignat dicens: Chrismate Christi dei, suavi verae fidei odore, sigillo et complemento gratiae spiritus sancti obsignatur N. servus dei in nomine P. etc.« Cfr. pag. 357: »sigillo, plenitudine et gratia spiritus sancti obsignatur servus tuus N. in n. P. etc.«*

³⁾ Denzinger, l. c., pag. 388: *Deus ... qui ... dedisti filios Dei fieri per regenerationem ex aqua et spiritu, quo famulum hunc tuum N. suaviter renovasti lavacro tuo: sanctifica eum veritate et lumine gratiarum sancti spiritus tui, ut fiat templum et habitaculum divinitatis tuae ... folgt die Salbung. — Vgl. Nepefny, Die Firmung, S. 176 f., welcher die Existenz der Firmung bei den Armeniern noch durch Aussprüche armenischer Theologen erweist. — Vgl. Hefele, VI, 660: Von den Armeniern um Hilfe gegen die Sarazenen ersucht, verlangte Benedict XII. erst Ablegung ihrer Irrtümer, worunter N. 63: »Die Armenier haben das Sakrament der Firmung nicht.« — Darauf antwortet die Synode zu Sis 1342 an Clemens VI.: »Die Armenier erteilen das Sakrament der Firmung gleich nach der Taufe.«*

⁴⁾ *De praescriptionibus*, c. 28 (Migne, p. l. 2, 40): *Ecquid verisimile est, ut tot ac tantae (sc. ecclesiae) in unam fidem erraverint? ... variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum. Caeterum, quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.*

apostolische Autorität (uns) überkommen ist, ist eine vollberechtigte Überzeugung.«¹⁾

Zweites Kapitel.

Das äußere Zeichen des Sakramentes der Firmung in der alten Kirche und seine Geschichte.

§ 1. Das äußere Zeichen im allgemeinen (die »Materia proxima« oder der Ritus).²⁾

1. Die heilige Schrift.

Nach den Stellen der Heiligen Schrift, die uns von der Erteilung des heiligen Geistes berichten³⁾, vollzog sich diese durch Gebet und Handauflegung der Apostel. Sichere Kenntnis über andere heilige Handlungen, die sich allenfalls der Geistmitteilung durch Handauflegung noch anschlossen, können wir aus der Schrift nicht erhalten. Zwar könnte aus 1. Joh. 2, 20.

¹⁾ Augustin, De bapt. 4, 24 (Migne, p. 1.43, 174): »quod universa tenet ecclesia nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi apostolica auctoritate traditum rectissime creditur.«

²⁾ Vgl. Schanz, S. 293 ff.; Nepefny, S. 87 ff.; Probst, S. 175 ff.; Mayer, S. 180 ff.; Vitasse, pag. 778—880; Sirmondi Jacobi, Antirrheticus II; Tournely, art. III, de mat. conf.; Duchesne, S. 314 u. 320 ff. Wirgman, S. 344 ff.; Maltzew, S. LXXXf. Besonders ausführliche Versuche bei Gau Andr., pag. 8ss.

³⁾ Act. 8, 14—17; Act. 19, 5. 6; Hebr. 6, 2. 4. — Nepefny, S. 143, sucht den scheinbaren Widerspruch zwischen der Firmpraxis der apostolischen Zeit (Handauflegung) und der Praxis der späteren Jahrhunderte (Salbung) in folgender Weise zu lösen: »Lukas hat vielleicht diese zwei Fälle eben deswegen verzeichnet, weil sie sich von der gewöhnlichen, ordentlichen Art der Erteilung des heiligen Geistes unterschieden, welche gewöhnliche Art in der Salbung besteht.« — Allein diese Anschauung bleibt immer ein »Vielleicht«; sie hat auch gar keinen Grund für sich, denn eine derartige Absicht des Lukas läßt sich nicht erweisen. — Maltzew, a. a. O., p. LXXX, äußert sich mit Bezug Act. 8, 14—17: »Hieraus könnte man dem Wortlaute nach vielleicht schließen, daß ursprünglich das äußere Zeichen des Sakramentes nur in der Handauflegung bestanden habe. Aber hierzu haben wir kein Recht« . . . Maltzew führt nun als ersten Grund an, wie folgt: »1. Auch die Taufe hat ihren Namen im Griechischen, Lateinischen und Deutschen

27, sowie 2. Cor. 1, 21, gefolgert werden, der hier gebrauchte Ausdruck »Salbung« für die innere Erleuchtung und Stärkung durch den heiligen Geist weise auf eine diese innere Salbung herbeiführende materielle Salbung hin¹⁾, wie etwa Paulus 1. Cor. 6, 11, das Bild der »Abwaschung« von der äußeren Handlung der Taufe auf die innere »Abwaschung«, die sündentilgende Kraft des Sakramentes überträgt. Diese Ausdrucksweise ist wohl beachtenswert. Andererseits ist aber auch das zuzugeben, daß der Ausdruck »Salbung« bereits dem alten Testament geläufig ist zur Bezeichnung eines geistigen Vorganges und zum ständigen Ausdrucke für geistige Kraft und

vom Untertauchen, im Slawischen von der Bekreuzung; dessen ungeachtet gehört zur Gültigkeit der Taufe nicht nur, ja nicht einmal unbedingt, das Untertauchen, sondern auch die Anwendung von Wasser und das Aussprechen der Taufformel, was beides in der Bezeichnung βάπτισμα, Taufe, nicht enthalten ist. Wahrscheinlich hat man später die Bezeichnung »Handauflegung« unterlassen, um eine Verwechslung mit der Priesterweihe (Chirotonie) zu vermeiden.« Maltzew geht jedoch von der gegenwärtigen Taufpraxis durch Infusion aus; das Wort βάπτισμα, Taufe, wurde aber geprägt zu einer Zeit als eben das Untertauchen (immergere) noch äußeres Zeichen der Taufe war. Es werden ebenso die Apostel (beziehungsweise Lukas) bei der Geistmitteilung von »Handauflegen« sprechen, weil das eben das sinnenfällige, charakteristische äußere Zeichen war. Vgl. dazu die Ausführungen von Alex. von Hales, S. theol., IV, q. 9, m. 1 und 2, a. 1; Thomas von Aquin, S. theol., III, q. 72, a. 2; Bonaventura, Sent., IV, dist. 7, a. 1, q. 1 und 2; Das Konzil von Mainz 1549 bei Gerbert, S. 121; Simeon von Thessalonich bei Arcudius, S. 77. Wenn Staerk (S. 142) sagt: »Sehr wahrscheinlich haben die Apostel zwischen beiden (sc. Handauflegung und Salbung) gewechselt, ihre Nachfolger und Schüler aber mehr die Salbung angewendet«, so entbehrt die Annahme des Beweises.

¹⁾ Schell, Katholische Dogmatik, III, 2, S. 492 (zu 2. Cor. 1, 21 und 1. Joh. 2, 20. 27): »Das erhellt mit Sicherheit daraus, daß ihnen (sc. den Aposteln) und ihren Leserkreisen die symbolische Beziehung der Salbung auf den heiligen Geist und seine Eingießung geläufig war. Woher anders sollte diese Symbolik stammen als von der sakramentalen Salbung, welche an jedem Getauften vorgenommen wurde, um ihn zu einem wahren Christen, d. i. Gesalbten zu machen.« — Hier ist doch eine Begründung für die Interpretation! Allein vielfach werden die Stellen interpretiert entweder für körperliche Salbung oder gegen sie, je nachdem der Verfasser nur die Salbung oder nur die Handauflegung als »wesentliche Materie« nimmt.

Trosterfüllung geworden war.¹⁾ Christus selbst erklärt die Weissagung des Isaias (61, 1: »Der Geist des Herrn ist über mir, denn der Herr hat mich gesalbt«) an sich erfüllt (Luk. 4, 18), ohne daß an eine äußere Salbung zu denken wäre. Die Annahme einer Firmsalbung hätte indes nichts der Einfachheit des apostolischen Zeitalters Widersprechendes an sich, denn auch Jak. 5, 14, wird die Anordnung zu einer Salbung, der Krankenölung, gegeben: »Ist jemand krank unter euch, so rufe er die Priester der Kirche zu sich und die sollen über ihn beten und mit Öl salben im Namen des Herrn.«

2. Die Tradition des Abendlandes.

a) Signation, Salbung und Handauflegung.

Wenden wir uns zu den Berichten der Kirchenväter, so finden wir auch hier (wenigstens in den drei ersten Jahrhunderten) kein klares Bild über unseren Gegenstand. Wie schon wiederholt bemerkt, zählten die Kirchenväter die einzelnen Akte der Initiation der Reihe nach auf, ohne äußerlich die zwei Sakramente Taufe und Firmung voneinander zu trennen, so daß einzelne Handlungen an und für sich genommen, sowohl der Taufe als auch dem Firmungsritus zugehören könnten.²⁾

¹⁾ Bischof Westcott (zitiert von Wirgman, S. 77f.) äußert sich in seinem Buch »Commentary on Epistle of S. John« zu 1. Joh. 2, 20. 27 also: »Here the outward symbol of the Old Testament — the sacred oil — is used to signify the gift of the Spirit from the Holy One, which is the characteristic endowment of Christians. This gift is referred to a definite time (v. 27, ἡ ἀράβη), and the narrative of the Acts fixes this normally at the Imposition of hands which followed on Baptism (Acts 8, 14). But the context shows that the word *χρίσμα* is not to be understood of the material sign, but of the corresponding spiritual reality. There is not indeed any evidence to show that the chrism was used at Confirmation in the first age. Perhaps, as has been suggested, S. John's language here may have tended to fix the custom, which represented the communication of the divine grace in an outward rite. Tertullian speaks of the custom as habitual in his time: *Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebat* (De Bapt. 7).«

²⁾ So nimmt z. B. Probst, S. 150, 179, und Möhler, Patrologie, S. 772 ff., die Salbung, von der Tertullian, De bapt. 7, spricht, als zum Firmritus ge-

Um den Vollzugsritus des Sakramentes des heiligen Geistes festzustellen, müssen wir vor allem darauf eingehen, die heiligen Handlungen zwischen Taufe (immersio) und Eucharistie nach den Quellen ins Auge zu fassen.¹⁾

Tertullian nennt als solche: Salbung, Signation, Handauflegung.²⁾ Die Salbung scheint nach den Worten: »In nobis carnaliter currit unctio« (Cfr. vestit spiritu sancto, allenfalls auch perungimur) am ganzen Leibe vollzogen worden zu sein. Mit der Signation ist die Stirnbezeichnung (siehe Note 2) gemeint, welche nach dem Zeugnisse Cyprians³⁾ das »Signum Christi« war, d. h. die Signation war eine Kreuzeszeichnung auf die Stirn.

hürig. — Mayer, a. a. O., S. 182 ff., erklärt sie als eine Zeremonie der Taufe etc.

¹⁾ Das Anlegen der weißen Kleider wird nur berücksichtigt, wo diese Zeremonie zur Zeitbestimmung der anderen Akte beiträgt; ebenso bleibt außer Betracht das Darreichen von Milch und Honig, welche Zeremonie übrigens nach Probst, S. 153, nach der Kommunion stattfand.

²⁾ De resurr. carnis, c. 8 (Migne, p. I. 2, 806): *caro ungitur, . . . caro signatur . . . caro manus impositione adumbratur*. Wenn Tertullian sagt, die Heiden ahmen durch Eingebung Satans die göttlichen Geheimnisse nach, indem sie taufen und durch das Taufbad Nachlaß der Sünden versprechen, daß Satan (im Mithrasdienst) seine Soldaten an der Stirne bezeichne, und daß sie Darreichung des Brotes feiern (de praescr., c. 40, Migne, p. I. 2, 54), so war hiernach in der Kirche zwischen Taufe und Eucharistie eine Stirnbezeichnung üblich. Vgl. adv. Marc., I. III, c. 22 (Migne, p. I. 2, 353) »*quae cum in te quoque deprendantur, et signaculum frontium*«. Cfr. die Ausführung de bapt., c. 7 und 8. Ob die »Mithrasfirmung« mit einer Salbung verbunden war, wie die Firmung in der christlichen Liturgie, oder ob sie, wie Cumont (Die Mysterien des Mithra, Leipzig 1903, S. 117) meint, ein mit einem glühenden Eisen aufgebranntes Mal gewesen ist, ähnlich demjenigen, welches man in der Armee den Rekruten vor ihrer Zulassung zum Eide aufzudrücken pflegte, läßt sich nicht entscheiden.

³⁾ Ad Demetrianum, c. 22 (Migne, p. I. 4, 560) [Hartel, III, 1, pag. 366 s.]: *Evadere enim eos solos posse (sc. diem indignationis et irae), qui renati et signo Christi signati fuerint . . . quod autem sit hoc signum, et qua in parte corporis positum, manifestat alio in loco deus dicens: »Transi . . . et notabis signum super frontes virorum . . .« »Et quod ad passionem et sanguinem Christi pertineat hoc signum.* — Cfr. Tert., adv. Marc. III, c. 22 (Migne, p. I. 2, 353), wo dieser ausdrücklich mit Bezug auf die gleiche Stelle bei Ezechiel, 9, 4, das auf die Stirne zu zeichnende T (Tau) als »species crucis« bezeichnet.

Die gleichen Initiationsakte nach der Taufe gibt Cyprian an: »Derjenige, welcher getauft ist, muß auch gesalbt werden, damit er kraft des empfangenen Chrismas, d. i. der Salbung Gottes Gesalbter sein und Christi Gnade in sich haben könne.«¹⁾ — »Das geschieht auch jetzt noch bei uns, daß die, welche in der Kirche getauft werden, vor die Vorsteher der Kirche gebracht und durch unser Gebet und Handauflegung des heiligen Geistes teilhaft und das Zeichen des Herrn (signaculo dominico = signaculum frontium des Tertullian = signo Christi signati des Cyprian selbst) vollendet werden.«²⁾

Aus dem Vorwurfe des Papstes Cornelius: »Novatian habe nicht die Bezeichnung (σφραγισθῆναι) von dem Bischof empfangen; da er dieser nicht teilhaftig wurde, wie konnte er den heiligen Geist erhalten?«³⁾, ist nicht unmittelbar auf den äußeren Ritus der Geistmitteilung zu schließen. Daß das äußere Zeichen eine Salbung gewesen, wäre dann daraus zu entnehmen, wenn der Zusammenhang von Novatians Handlungsweise und der Sitte der Novatianer, den Getauften das Chrisma vorzuenthalten⁴⁾; erweisbar wäre.

Hippolyt von Rom erwähnt im Anschlusse an die Geschichte der Susanna den Initiationsritus; er redet dabei ausdrücklich von einer Salbung nach der Taufe (μετὰ τὸ λουτρόν), als deren Wirkung er in einer Parallelstelle den Geist vom Himmel nennt, durch den die Glaubenden (Getauften) besiegelt

¹⁾ Ep. 70, 2 ad Januarium (Migne, p. 1. 3, 1040) [Hartel, III, 2, pag. 768].

²⁾ Ep. 73, 9 ad Jubaianum (Migne, p. 1. 3, 1115) [Hartel, III, 2, pag. 785]. Kurz vorher erklärt Cyprian, ep. 73, 6 (Migne, p. 1. 3, 1113s.) [Hartel, III, 2, pag. 783]: Quod si secundum pravam fidem baptizari aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, secundum eandem fidem consequi et spiritum sanctum potuit, et non est necesse ei venienti manum imponi ut spiritum sanctum consequatur et signetur.

³⁾ Eusebius, h. e. 6, 43 (Migne, p. g. 20, 624; auch Migne, p. 1. 3, 749).

⁴⁾ Theodoret, Haeretic. fabul. compendium, 3, 5 (Migne, p. g. 83, 408) τοῖς ὅπο βαπτισμένοις τὸ πανάγιον οὐ προσφέρουσι χρίσμα. Διὰ τοι τοῦτο καὶ τοὺς ἐκ τῆσδε τῆς αἵρέσεως τῷ σώματι τῆς ἐκκλησίας συναπτομένους χρίειν οἱ πανεύφημοι Πατέρες προσέταξαν.

werden (σφραγίζονται).¹⁾ Hiernach scheint es nicht unrichtig zu sein, wenn Rufin die angezogene Stelle des Papstes Cornelius frei wiedergibt mit den Worten: »Nec reliqua in eo, quae baptismum subsequi solent, solemniter adimpleta sunt, nec signaculo chrismatis consummatus est.«²⁾

Klarer werden die Zeugnisse über den Firmritus seit Anfang des IV. Jahrhunderts. Nach dem Liber pontificalis heißt es vom Papst Silvester (314—335): »Constituit . . . et chrisma ab episcopo confici; et privilegium episcopis, ut baptizatum consignet, propter haeticam suasionem. Hic et hoc constituit, ut baptizatum linet presbiter chrisma levatum de aqua propter occasionem transitus mortis.«³⁾ Hiernach dürfte der Priester gleich nach der Taufe den Getauften salben, aber der Bischof behielt das Reservatrecht, den Getauften zu »bezeichnen«. Was aber unter dem »consignare« zu verstehen ist, erläutert uns Innocenz I. in seiner Epistola 25 ad Decentium Eugubinum, c. 3, wo er ausdrücklich »consignare« mit »paracletum spiritum tradere« gleichsetzt und diese Geistesmitteilung durch eine Stirnbezeichnung mit heiligem Öle sich vollziehen läßt.⁴⁾

Nach Pacian verleiht das Chrisma nach der Taufe den heiligen Geist⁵⁾, ebenso nach Augustin⁶⁾, der aber anderseits

¹⁾ Bardenhewer, Des hl. Hippolyt Kommentar, S. 73 ff., Text der Stellen s. o. S. 15.

²⁾ Migne, p. 1. 3, 749.

³⁾ Liber pontificalis pars prior ed. Mommsen (Monum. Germ. hist. Gestor. Pontif. Romanor. I, Berlin 1898, S. 49).

⁴⁾ Migne, p. 1. 20, 554s.: De consignandis vero infantibus manifestum, non ab alio quam ab episcopo fieri licere . . . hoc autem pontificium solis deberi episcopis, ut vel consignet, vel paracletum spiritum tradant . . . presbyteris sive extra episcopum, sive praesente episcopo cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet: sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt spiritum paracletum.

⁵⁾ Sermo de bapt. 6 (Migne, p. 1. 13, 1093): Lavacro enim peccata purgantur, chrismate sanctus spiritus superfunditur.

⁶⁾ In I. ep. Joh. tract. 3, n. 5 (Migne, p. 1. 35, 2000): unctio spiritualis ipse spiritus sanctus est, cuius sacramentum est in unctione visibili. — Sermo 227 (Migne 38, 1100): Oleum etenim ignis nostri, spiritus sancti

ebenso stark die Handauflegung bei dem Ritus der Geistesmitteilung betont.¹⁾

Optatus v. Mileve sagt von der Geistesherabkunft bei der Taufe Jesu: »Es öffnete sich der Himmel; indem Gott der Vater salbte, stieg sofort das geistige Öl in Gestalt einer Taube hernieder und ließ sich nieder auf seinem Haupte und übergieß es mit Öl, woher er von da ab Christus (= Gesalbter) genannt wurde, da er von Gott dem Vater gesalbt worden war; damit ihm aber die Handauflegung nicht zu fehlen schien, so wurde die Stimme Gottes aus den Wolken genommen: Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe, diesen hört.«²⁾ Augenscheinlich nimmt hier Optatus Bezug auf den in der Kirche üblichen Ritus der Geistesmitteilung nach der Taufe, der sich demnach in Salbung und Handauflegung vollzog.

Nach Papst Innocenz I.³⁾, Augustin⁴⁾, Gregor dem

est sacramentum. — Die Initiationsakte zusammenfassend: Sermo 324 (Migne 38, 1447): Continuo tulit illum (den wiedererweckten Sohn) ad presbyteros, baptizatus est, sanctificatus est, unctus est, imposita est ei manus, completis omnibus sacramentis assumptus est. — An einer anderen Stelle (in Joh. Evangelium, tract. 118, n. 5) nennt er als Bindeglied zwischen Taufe und Eucharistie nur die Salbung: Quod signum (sc. crux Christi) nisi adhibeatur frontibus credentium, sive ipse aquae, ex qua regenerantur, sive oleo quo chrismate ununtur, sive sacrificio, quo aluntur, nihil eorum rite perficitur. — Diese Salbung scheint Augustin zu meinen: In Ps. 141 enarratio, n. 9 (Migne 37, 1839), wonach dieselbe durch ein Kreuzeszeichen auf die Stirne vollzogen wird: »Multo sacramenta aliter atque aliter accipimus quaedam sicut nostis, ore accipimus (Eucharistie), quaedam per totam corpus accipimus (Taufe) . . . ipsam ignominiam quodam modo, quam pagani derident, in loco pudoris nostri (i. e. frontis) constituit . . . non habeam nudam frontem, tegat eam crux domini mei« (Signation der Firmsalbung).

¹⁾ In I. ep. Joh., tr. 6, n. 10 (Migne 35, 2025). — De baptismo contra Donatistas, lib. 3, cap. 16 (M. 43, 149); vgl. oben die Stellen betreff Handauflegung S. 28. 31 f.

²⁾ De schismate Donatistarum adv. Parmenianum, lib. 4, n. 7 (Migne, p. 1. 11, 1040.)

³⁾ Ad Decentium, c. 3 (Denzinger, Enchir., n. 60).

⁴⁾ In Ps. 141 enarr. n. 9; in Joh. Ev. tr. 118, n. 5, s. o. S. 58 nota 6; cfr. de catechizandis rudibus c. 20 (Migne, 40, 335), wo er die Taufe im Durchzug der Israeliten durch das Meer, die Sündentilgung in der Ver-

Großen¹⁾ sowie Prudentius²⁾ und Leo dem Großen³⁾ wurde diese Salbung auf der Stirne, und zwar in der Form des Kreuzzeichens vollzogen. Leo der Große bemerkt: »Alle nämlich, die in Christus wiedergeboren sind, macht das Zeichen des Kreuzes zu Königen, weicht die Salbung des Geistes zu Priestern.«⁴⁾ Daß die Kreuzeszeichnung zur Salbung gehört, beweist ein Vergleich mit den Worten des Ambrosius: »omnes enim in regnum Dei et in sacerdotium ungimur gratia spiritali.«⁵⁾

Nach den vorausgehenden patristischen Zeugnissen des Abendlandes ist es unmöglich, die Salbung von dem Ritus der Geistesmitteilung auszuschließen. Wenn Rufinus die Stelle des Cornelius, »Novatian wurde nicht von dem Bischof besiegelt . . . wie konnte er da den heiligen Geist erlangen« interpretiert mit den Worten »nec signaculo chrismatis consummatus est, unde nec spiritum sanctum unquam potuit promereri«, so ist das ein sicherer Beweis, daß zur Zeit Rufins († 410) der heilige Geist durch das signaculum chrismatis erteilt wurde. Dasselbe ergibt sich aus den angeführten Worten von Pacian, Innocenz. Von Augustin

nichtung der Ägypter vorgebildet sieht, das Schlachten des Opferlammes von dem Tode Christi deutet und dann mit Bezug auf das Bestreichen der Türpfosten mit dem Blute des Lammes bemerkt: »Cuius (sc. Christi) passionis et crucis signo in fronte tamquam in poste signandus es, omnesque Christiani signantur.« Im Zusammenhang wird das signare auf einen der Taufe und Eucharistie nahestehenden Ritus (die Firmung) zu deuten sein.

¹⁾ Epistolarum lib. 4, ep. 9 ad Jan. ep. (Migne, p. l. 77, 677): »Presbyteri baptizandos ungant in pectore, ut episcopi postmodo ungere debeant in fronte.«

²⁾ Psychomachia v. 360 (Migne, p. l. 60, 50): »Post inscripta oleo frontis signacula, per quae — unguentum regale datum est, et chrisma perennne.« — Cfr. Cathemerinon 6, 125 ss. (Migne, 59, 438): »Cultor dei memento — Te fontis et lavacri — Rore subisse sanctum — Te chrismate innotatum.«

³⁾ Sermo 24 (al. 23) in nativitate domini IV, c. 6 (Migne, 54, 207): »Renati per aquam et spiritum sanctum, accepistis chrisma salutis et signaculum vitae aeternae.«

⁴⁾ Sermo IV (al. 3) de Natali ipsius, c. 1 (Migne, 54, 149).

⁵⁾ De mysteriis, c. 6 (Migne, 16, 398).

behauptete man, er schreibe ausschließlich der Handauflegung die Erteilung des heiligen Geistes zu, und wenn er an einigen Stellen auch der Salbung den heiligen Geist beizumessen scheine, so seien diese Stellen von einer der Handauflegung gegenüber selbständigen Gnadengabe zu verstehen.¹⁾ Aber Augustin nennt z. B. in Joh. Ev. tract. 118, n. 5 als eine Dreizahl von Sakramenten: die Wiedergeburt aus dem Wasser, die Salbung mit dem Chrisma, die Opferspeise der Eucharistie. Sermo 324 ist der gleiche Ritus nach der Taufe angegeben mit Salbung und Handauflegung (s. o. S. 59, nota 6). Daß auch die Gnadengabe des heiligen Geistes in Salbung und Handauflegung die gleiche ist, zeigt eine Zusammenstellung von folgenden Stellen: Contra litteras Petiliani, lib. 2, c. 104 (oder n. 239, Migne, p. l. 43, 343): »Und in dieser Salbe (unguento) wollt ihr das ‚sacramentum chrismatis‘ erkennen, das zwar in der Reihe der sichtbaren Zeichen hochheilig ist, wie auch die Taufe; aber es kann sich finden auch an Menschen, die in Werken des Fleisches ihr Leben hinbringen und das Himmelreich nicht besitzen werden Unterscheide also das sichtbare heilige sacramentum, das sich an Guten und Bösen finden kann. von der unsichtbaren Salbung der Liebe, welche nur den Guten eigen ist.« Sermo 227²⁾, sowie in I. ep. Joh. tract. 3, n. 5³⁾ nennt er diese Salbung das »Sakrament des heiligen Geistes«.

Wie Augustin hier die Erteilung des heiligen Geistes als Frucht der heiligen Salbung bezeichnet, so spricht er an anderen Stellen davon, daß die Handauflegung (mit Gebet verbunden) den heiligen Geist erteile: z. B. De baptismo, lib. 3, c. 6 (Migne, 43, 149). . . . »Die Hand wird aufgelegt zum Empfang des heiligen Geistes . . . ; (da also) etwas anderes ist das sacramentum, das auch Simon Magus haben konnte, etwas anderes die Wirkung des Geistes, wie sie sich auch in

¹⁾ Mayer, S. 191 ff.

²⁾ (Migne, p. l. 38, 1100: »Oleum etenim ignis nostri, spiritus sancti est sacramentum.«

³⁾ (Migne, p. l. 35, 2000): »Unctio spiritualis ipse spiritus sanctus est, cuius sacramentum est in unctione visibili.«

bösen Menschen finden kann. . . . etwas anderes die Wirkung, wie sie nur die Guten besitzen können . . .« Das Merkmal des Geistesbesitzes, der durch die Handauflegung erteilt wird, ist nach Augustin die Charitas gemäß dem Worte des Apostels »Die Liebe (charitas) Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist.« Cfr. In. I. ep. Joh. tract. 6, n. 10 (Migne, p. l. 35, 2025).

Wenn auch bei Augustin keine Stelle zu finden ist, die der Handauflegung und Salbung zugleich den heiligen Geist zuspricht, so ergibt sich doch aus den soeben angeführten Stellen, daß sowohl Salbung als Handauflegung (mit Gebet) den heiligen Geist erteilen, d. h. Handauflegung (mit Gebet) und Salbung gehören nach Augustin zum Ritus der Geisteserteilung.

Nun ist es freilich der Fall, daß die Kirchenväter bei der Erwähnung des geistmitteilenden Ritus zuweilen die Handauflegung allein nennen; allein dabei ist zu beachten, daß in den meisten derartigen Stellen Bezug genommen wird auf die Erzählungen der Apostelgeschichte¹⁾, und es dadurch nahegelegt war, das (»Simile«) Ähnliche zwischen der Geistesmitteilung der Apostel und dem geistmitteilenden Ritus der Kirche mehr zu betonen, ohne daß jedoch ein anderer Bestandteil dieses Ritus durch das Verschweigen ausgeschlossen werden mußte; und solange der Text des Innocenzbriefes an Decentius zu Recht besteht, darf die Salbung nicht von dem Ritus der Geistesmitteilung, wie er um die Wende des IV. Jahrhunderts üblich war, losgetrennt werden.

Nun erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Innocenz I. kennt eine doppelte Salbung nach der Taufe. Seit wann existiert diese Doppelsalbung? Die Frage ist deshalb von Bedeutung, weil von ihrer Lösung auf den Firmritus zur Zeit Tertullians und Cyprians geschlossen werden könnte. Nun lesen

¹⁾ Siehe besonders die oben S. 27 ff. angeführten Stellen: Cyprian' ep. 73, 9 ad Jubaianum; lib. de rebapt., n. 3; Hieronymus, adv. Lucif., n. 8; Augustin, de trin., lib. 15, 26; Chrysostomus, in acta apostol. Hom. 18, n. 3.

wir im »*Liber pontificalis*« von Papst Silvester I.¹⁾: »Dieser setzte auch das fest (*constituit*), daß der Priester den Getauften (sogleich) nach der Taufe (*levatum de aqua*) salbe mit *Chrisma* wegen der Gefahr des Todes.« Nach dieser Bemerkung des Papstbuches nahm fast das ganze Mittelalter an, Silvester habe die Scheitelsalbung eingeführt. Amalarius von Metz (IX. Jahrhundert) gibt ausdrücklich den Text wieder mit den Worten »*Hic constituit, ut baptizatum liniat presbyter chrismate levatum de aqua propter occasionem transitus mortis*« und erklärt hierzu: *ut in gestis pontificalibus legitur, Sylvester papa instituit, ut a presbytero ungeretur neophytus in cerebro*«, nimmt also das *constituit* = *instituit*.²⁾ Daß um die Zeit Silvesters (314—335) die Bestimmung getroffen werden konnte, daß der Priester den Getauften salbe, bezeugt Hieronymus in der um das Jahr 379 verfaßten Schrift *adv. Lucif.*: »*Ut sine chrismate et episcopi iussione neque presbyter neque diaconus ius habeant baptizandi*.« Dieser Bericht sowie die *epistola ad Decentium* von Innocenz setzen die Salbung durch einen Priester als schon bestehenden Gebrauch voraus.³⁾ Diese An-

¹⁾ Ed. Mommsen, S. 49.

²⁾ De *ecclesiasticis officiis* lib I, c. 27 (Migne, p. I. 105, 1047). Cfr. Rabanus Maurus, De *clericorum institutione*, l. I, c. 28 (Migne, p. I., 107, 313). — Aeneas v. Paris lib. *adv. Graecos* c. 179 (Migne, p. I. 121, 744). — Hugo v. S. Victor, De *sacramentis*, l. 2, pars. 7, cap. 3 (Migne, p. I. 176, 460).

³⁾ Sirmond (*Antirrheticus II adversus Petri Aurelii Anaereticum*) cap. 7, behauptet, eine doppelte Salbung nach der Taufe, werde erst seit Innocenz I. deutlich erwähnt. Allein Innocenz setzt diesen Gebrauch einer doppelten Salbung in seinem Dekrete voraus, da er seine Worte ja gerade gegen augenscheinliche Zuwiderhandlungen gegen den bestehenden Gebrauch richtet. Wenn übrigens Sirmond den Satz aufstellt: »*Neque alium fere solent, quam Innocentium, partim expresso, partim tacito eius nomine, auctorem huius instituti vel assertorem proferre, qui de ritibus ecclesiae scribunt, Isidorus, Alcuinus, Amalarius et caeteri ac synodus praeterea Meldensis canone XLIV*«, so ist doch zu beachten, daß ja gerade Amalarius, Rabanus Maurus die Einführung der Chrismation (Scheitelsalbung) durch Silvester behaupten, Isidor, sowie das Konzil von Meaux aber sich nur auf das besagte Dekret des Innocenz beziehen, um den Bischof als den eigentlichen Spender der Firmung zu erweisen. Freilich müßte dann Sirmond, wenn das *consignare* bei Silvester schon den Sinn hat von Salbung

ordnung ist aus der Zeit Silvesters leicht erklärlich. Mit dem Edikt von Mailand und der dadurch herbeigeführten Freiheit der Kirche, der dadurch angeregten raschen Ausbreitung des Christentums von den Städten auf das Land, war die Anstellung von Presbytern auf dem Lande notwendig geworden¹⁾, welche das Recht der Taufe sowie (wahrscheinlich zu gleicher Zeit) das Recht der Chrismation durch Silvester erhielten.

Es fragt sich nun weiter, ob diese Bestimmung des Papstes Silvester als »Einführung« einer zweiten Salbung zu verstehen ist, die vorher nicht bestand oder die Zuweisung einer bereits bestehenden Salbung an die Presbyter. Aus dem Texte selbst ist nicht mit Gewißheit auf eine Einführung dieser Salbung zu schließen, da das »constituit« wohl die Festsetzung eines neu einzuführenden Ritus bedeuten könnte, aber nicht bedeuten muß. Es scheint, daß die Anordnung des Papstes sich auf einen schon bestehenden Gebrauch der römisch-abendländischen Kirche aufbaut. Aus der viel zum Beweise für die Firmspendung angezogenen Stelle des Tertullian: »Caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecratur, caro signatur ut et anima muniatur; caro manus impositione ad umbratur, ut et anima spiritu illuminetur« ist durchaus noch nicht zu ersehen, ob die hier genannte Salbung

der Stirne, auf seine Theorie von den drei Entwicklungsstufen des äußeren Zeichens der Firmung verzichten. Sirmond nimmt an: 1. In der Zeit bis zum IV. Jahrhundert waren Salbung und Handauflegung so miteinander verbunden, daß diese jener unmittelbar folgte (und beide vom Bischof allein gespendet wurden). 2. Von der Zeit Konstantins bis auf Innocenz I. sind Salbung und Handauflegung auch zeitlich voneinander getrennt gewesen, so daß die Salbung zugleich mit der Taufe vom Priester oder Diakon gespendet wurde, und später dann der firmende Bischof die Hand auflegte. 3. In der dritten Periode endlich von Innocenz bis auf unsere Zeit ist der alte Brauch wieder aufgenommen worden, indem mit der Handauflegung wieder eine Salbung oder Konsignation verbunden wurde, so zwar, daß die den Presbytern zugestandene Salbung erhalten blieb, so daß von da ab zwei Salbungen bestehen: Scheitelsalbung und Firmalsalbung; ursprünglich aber ist nur eine einzige Salbung vorhanden gewesen (Antirrheticus II, cap. 4—8). Vgl. Vitasse, 826 ss.

¹⁾ Die Synode von Elvira (ca 300), can. 77, spricht auch von »diaconus regens plebem«.

zur Taufe gehört oder zur Firmung. Aus der Zusammenstellung mit der Stelle Cyprians ep. 73, 9: »Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur« sowie ad Demetr., c. 22: »Renati et signo Christi signati« möchte sich ergeben, daß die manus impositio und das signaculum dominicum (dem das »signatur« des Tertullian entspricht¹⁾ den eigentlichen Ritus der Geistesmitteilung ausmachen, was auch noch gestützt wird durch Tertullian, de bapt., 7. 8. Hier wird nämlich ausdrücklich gesagt, daß erst nach der Salbung die Handauflegung stattfindet und der heilige Geist herabgerufen wird.²⁾ Es würde sich also der Ritus nach der Taufe (nach Tertullian und Cyprian) folgendermaßen darstellen:

Sofort nach der Taufe (immersio) wurden die Getauften am ganzen Körper gesalbt³⁾, wahrscheinlich, wie in den später anzuführenden Ritualien des Orients aus dem V. Jahrhundert, von Priestern, Diakonen und (bei Frauen) Diakonissen. Hierauf wurden die weißen Gewänder angelegt und die Getauften vor den Bischof gebracht (Cypr.: praepositis ecclesiae offerantur), unter Handauflegung der heilige Geist herabgerufen (Tert.: dehinc manus imponitur... advocans et invitans spiritum sanctum) über die Getauften und diese dann mit dem signaculum dominicum vollendet. Dieses letztere, die Erteilung des »Kennzeichens des Herrn«, das Cyprian auch ep. 73, 6 als der Handauflegung folgend (oder mit ihr verbunden) darstellt, wäre dann schon im III. Jahrhundert eine Kreuzessalbung auf die Stirne und eine Vollendung und Bestätigung der Salbung am ganzen Leibe gewesen.

¹⁾ Vgl. auch die ähnliche Bedeutung der Signation durch die Worte gekennzeichnet »anima muniatur« — »consummentur«.

²⁾ »Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invocans spiritum sanctum.« Vgl. Schill bei Kraus R. E. II, 711: »Tertullian scheint an zwei Stellen (de bapt. 7; de resurr. carn. 8) unsere Salbung (sc. Scheitelsalbung) von der Firmung zu unterscheiden.«

³⁾ Kolberg, S. 94; Probst, S. 178.

Wenn Rufin, der doch der Zeit Silvesters so nahe stand, also doch wohl von dessen Anordnungen irgendwelche Kenntnis haben mußte, den geistmitteilenden Ritus, von dem Cornelius spricht, mit »signaculum chrismatis« wiedergeben konnte (Silvester spricht von »consignare«)¹⁾, so war nach ihm eben diese Salbung der Stirne schon vor Silvester, um die Mitte des III. Jahrhunderts vorhanden, und Papst Silvester führte dann nicht einen neuen Brauch ein, sondern den schon bestehenden Gebrauch einer Doppelsalbung trennte er zeitlich, indem er den Priestern den Vollzug der ersten Salbung gestattete, auch dann, wenn sie in ihren Gemeinden unabhängig vom Bischof die Taufe spendeten, die zweite Salbung aber als ein Privilegium den Bischöfen reservierte (*constituit . . . et privilegium episcopis, ut baptizatum consignet propter haeticam suasionem*). Indes ist zuzugeben, daß die Salbung am ganzen Leibe und die Salbung, die der Bischof an der Stirne vollzog, in einer engen Beziehung zueinander standen; dies ergibt sich schon aus der großen Ähnlichkeit der Gebete bei der später sogenannten Scheitelsalbung und dem Gebete vor der Firmsalbung²⁾, wie sie

¹⁾ Freilich ist die Bezeichnung der Stirne als »Salbung« in den verschiedenen Stellen nicht direkt erweisbar (ad Demetr., c. 22 [Hartel, III, 1, pag. 366s.]; *testimoniorum liber 2*, c. 22 [Migne, p. l. 4, 716 [Hartel, III, 1, pag. 90]: »Quod in hoc signo crucis salus sit omnibus, qui in frontibus notentur); allein man bedenke nur die Ähnlichkeit der Bezeichnungen »signaculum dominicum, signetur« bei Cyprian einerseits und die zeitlich nicht so fern liegende signaculum chrismatis (Rufin) consigno (Silvester, Innocenz) anderseits und das argumentum ex silentio wird dann nicht allzu stark in Betracht kommen können, zumal es sich hier um Gebräuche der ständigen Übung handelt, die jedem bekannt waren und darum nicht eigens hervorgehoben zu werden brauchten.

²⁾ Schon Amalarius von Metz machte auf die Ähnlichkeit dieser beiden Gebete aufmerksam: »Der Priester, welcher den Neugetauften salbt, spricht: ‚Deus omnipotens, pater Domini nostri Jesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et spiritu sancto, quique dedit tibi remissionem‘. In istis verbis et curationem intelligimus plagarum, et solutionem vinculorum. Postea addit memoratus sacerdos: ‚ipse linit te chrismate salutis in vitam aeternam‘: in istis vero intelligimus salvationem quandam, quae pertinet ad salutem usque in vitam aeternam. Episcopus vero transibit verba: ‚ipse linit te chrismate salutis‘ quasi ditior, non solum ut salvare possit, sed etiam ditare, et dicit:

das Gelasianische und Gregorianische Sakramentar (und noch das heutige *Rituale und Pontificale Romanum*) enthalten, nicht aber erst durch diese Ritualienbücher aufkamen, sondern zur Zeit des hl. Ambrosius in Übung waren. Man hat gezweifelt, ob Ambrosius überhaupt eine von der Firmung verschiedene Salbung nach der Taufe kenne?¹⁾

Nach der Schrift des Ambrosius *de mysteriis* c. 6—8, sowie der Schrift *de sacramentis*²⁾ lib. 2, c. 7; lib. 3, c. 3 folgte sofort nach der Taufe eine Salbung durch den Priester³⁾, der dabei die Worte sprach: »*deus pater omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et spiritu sancto, concessitque tibi peccata tua, ipse te ungit in vitam aeternam*«. ⁴⁾ Dann wurde der Abschnitt Joh. 13 über die »Fußwaschung« beim letzten Abendmahl vorgelesen, worauf diese Zeremonie selbst an den Getauften vorgenommen wurde.⁵⁾ Danach wurden den Getauften die weißen Kleider angezogen.⁶⁾ Erst nachdem er die Bedeutung der »*vestimenta candida*« dargelegt, läßt Ambrosius zum Täufling sprechen: »Deine Werke sollen leuchten und das Bild Gottes zeigen, nach dessen Bilde du geschaffen bist. Deine Liebe soll durch keine Verfolgung gemindert werden, viele Wasser sollen sie nicht herausreißen, Ströme sie nicht hinwegschwemmen können. Warum?⁷⁾ Erwinnere dich, daß du »*emitte in eum septiformem spiritum*« etc.« (*de ecclesiasticis officiis* l. 1, c. 27; Migne, p. l. 105, 1047).

¹⁾ Lejay in »*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* col. 1432 (Ambrosien rit).

²⁾ Wir nehmen hier den anonymen Verfasser (oder besser Schreiber) dieser Schrift (nach Bardenhewer, S. 385) als den besten Kommentator der Schrift »*de mysteriis*«.

³⁾ *De mysteriis*, c. 6 (Migne, 16, 398; *de sacram.*, l. 2, c. 7; Migne, 16, 430).

⁴⁾ *De sacramentis*, l. 2, c. 7.

⁵⁾ *De myst.*, c. 6; *de sacram.*, lib. 3, c. 1.

⁶⁾ *De myst.*, c. 7; man vergleiche unseren heutigen Taufritus, wo ebenfalls nach Chrismation und dem Gebet »*Deus omnipotens, pater . . .*« erst das weiße Kleid überreicht wird.

⁷⁾ Wir schließen uns hier dem Texte der ed. Romana an, die das »unde« als Fragepartikel faßt; denn nur so wird der Anschluß an den Gedanken des vorhergehenden Satzes gewahrt, der im folgenden Satze seine Begründung erhält.

empfangen hast das geistige Siegel (*spirital signaculum*), den Geist der Weisheit und des Verstandes, den Geist des Rates und der Stärke, den Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, den Geist der Furcht des Herrn. Bewahre, was du empfangen hast. Es hat dich bezeichnet Gott der Vater, gestärkt Christus der Herr, und es hat das Pfand in eure Herzen gegeben der Geist, wie ihr wißt aus der Lesung des Apostels.«¹⁾ Wollte man noch zweifeln, daß hiermit ein von der ersten Salbung verschiedener Ritus gemeint sei, so beachte man die Worte des Verfassers »*de sacramentis*«: Nachdem dieser von der Salbung und Fußwaschung nach der Taufe gesprochen, fährt er fort: »Es folgt das *spirital signaculum*, von welchem ihr heute die Lesung hörtet;²⁾ denn nach der Taufe erübrigt noch, daß die Vollendung geschehe; wenn auf die Anrufung des Priesters der heilige Geist eingegossen wird, der Geist der Weisheit usw.« Wenn man nun auch das »*sequitur*« nicht von der zeitlichen Aufeinanderfolge nehmen wollte (was erst zu begründen wäre), so bliebe immerhin das wichtige Bedenken, warum denn nicht die Ausführung über das »Geistesiegel« sofort an die Erwähnung der Salbung angeschlossen wird (was doch sehr nahe liegen mußte), sondern inzwischen von der Fußwaschung und Anlegung der weißen Kleider gehandelt wird. Übrigens erwähnt der Verfasser bei der Salbung sofort nach der Taufe genau die Worte, die der Priester dabei spricht; aber darunter findet sich keine Spur von einer Anrufung um die siebenfache Geistesgabe, die an der zweiten Stelle ausdrücklich hervorgehoben wird. Daß aber nun weiter dieses »*spirital signaculum*« unter einer Salbung der Stirne gespendet wurde, ergibt sich daraus, daß in dem *lib. de sacr.*, *lib. 3*, *c. 1*, *n. 5* bemerkt wird: *non ignoramus, quod ecclesia Romana hanc consuetudinem (sc. pedum lotionis) non habeat, cuius typum in omnibus sequimur et formam.*³⁾ In allem diene also die römische Kirche der mailändischen zum Vor-

¹⁾ *De myst.*, *c. 7*, *n. 42* (Migne, p. 1. 16, 402s.).

²⁾ Wahrscheinlich wie *myst. 7, II. Cor. 1*, 20—23; *de sacr.*, *lib. 3*, *c. 2*, *n. 8*.

³⁾ Migne, p. 1. 16, 431s.

bilde, nur die Fußwaschung macht eine Ausnahme. Nun wissen wir aber von Innocenz I., daß in der römischen der Gebrauch einer doppelten Salbung nach der Taufe herrschte, und zwar auch dann, wenn der Bischof die ganze Taufhandlung leitete. Der Priester durfte den Getauften salben, auch wenn der Bischof zugegen war, nicht aber die Stirne bezeichnen (*signare*), was allein den Bischöfen zukommt, wenn sie den Geist spenden, den Tröster.¹⁾ Die Geistesmitteilung geschah in Rom, unter dem »*signare*«, Rufinus nennt den Ritus »*signaculum chrismatis*«, und was ist dieses »*signaculum chrismatis*«, das den heiligen Geist erteilt, anders als das *signaculum spiritale*, von dem Ambrosius berichtet. d. h. das Geistessiegel wurde auch in Mailand durch eine Salbung auf die Stirne erteilt.

Die Ähnlichkeit der Gebete bei der Firmspendung bei Ambrosius und in dem Formular des Gelasianums und Gregorianums ist durch die Andeutung bei Ambrosius hinlänglich gekennzeichnet. Die Worte bei der ersten Salbung sind gleich. Daher wird wohl der Schluß berechtigt sein: Man mag die Entstehungszeit der beiden römischen Sakramentare auf innere Gründe hin als der Zeit der Päpste Gelasius und Gregor widersprechend bis ins VII. und VIII. Jahrhundert herab-rücken²⁾; das muß man aber zugeben, der Inhalt, welcher den Ritus der Firmung betrifft, ist älter als Gelasius I., früher als Gregor. Die Gebete für Scheitelsalbung und vor der Firmung bestehen schon zur Zeit des Ambrosius so, wie sie

¹⁾ Ep. 25 ad Decentium Eugubinum, c. 3.

²⁾ Duchesne, S. 128: Le sacramentaire gélasien dérive de livres officiels qui ont été en usage à Rome vers la fin du septième siècle. — Pag. 123: une autre erreur dont il faut se garder, c'est de considérer ce livre comme l'oeuvre de saint Grégoire lui-même . . . Pag. 125: on fera (done) bien de prendre le sacramentaire grégorien comme correspondant à l'état de la liturgie romaine au temps du pape Hadrien (772—795). Diese Ansicht hält Duchesne fest auch gegenüber dem Versuche von Propst, die Päpste Gelasius I. und Gregor I. als die Urheber der Sakramentarien zu erweisen (Duchesne über die ältesten römischen Sakramentarien, Zeitschrift für katholische Theologie, XV. Jahrgang, 1891, S. 193—213). Die Abhandlung kam Duchesne zur Kenntnis. Vgl. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster 1892.

später in die Sakramentarien eingereiht wurden. Es läßt sich demnach schon für die Zeit des ausgehenden IV. Jahrhunderts die Ähnlichkeit dieser beiden Gebete mit ziemlicher Sicherheit annehmen und was Amalarius im IX. Jahrhundert gesagt, gilt schon in jener Zeit: wo der Priester bei Spendung der Taufsalbung aufgehört hat mit seinem Gebet, da fährt der Bischof fort, um die siebenfache Gnade des heiligen Geistes herabzurufen. Das was der Priester bei der Scheitelsalbung vollzieht, ist der Anfang zur Erteilung der Firmung. Gleichsam, um den Zusammenhang zwischen der Taufhandlung und dem die Taufgnade vollendenden Sakrament herzustellen, wiederholt der Bischof die Worte des Priesters: *deus omnipotens, qui te regeneravit* . . . zu Beginn des Firmungsritus. Es wäre möglich, daß ursprünglich der Bischof gleich nach dem Gebete des Priesters fortfuhr mit dem Gebet »*emitte in eos septiformem*« etc. Als aber später die Firmung räumlich und auch zeitlich von der Taufe getrennt gespendet wurde, war es vielleicht üblich geworden, den Zusammenhang mit der Taufe durch die Worte »*Omnipotens . . . qui regenerare . . .*« wiederherzustellen.

Nach den Worten: »*liniat presbyter chrismate levatum de aqua propter occasionem transitus mortis*« hat Silvester der sogenannten Scheitelsalbung eine große Bedeutung zugemessen: man könnte fast meinen, Silvester fasse diese Salbung als eine antizipierte Firmung oder »Notfirmung«?

b) Die Worte bei der Firmspendung (Form).

Die Worte, welche bei der Firmspendung gesprochen wurden, hielt man in der ältesten Kirche geheim, was Papst Innocenz I. dem Bischof Decentius gegenüber deutlich bemerkt: *ep. 25, c. 3, »Verba vero dicere non possum, ne magis prodere videar, quam ad consultationem respondere«*. Die Heilige Schrift spricht nur von einem Gebet der Apostel. Wie das Gebet gelautet hat, darüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Daß es bereits in der Mitte des I. Jahrhunderts eine feste Formel angenommen hatte, ist nicht mit Grund zu be-

zweifeln. Einen sehr interessanten Versuch, die im apostolischen Zeitalter bei der Handauflegung üblichen Worte zu bestimmen, bietet uns Alfred Seeberg, S. 225 ff.: »Sollen wir annehmen, daß der Täufer stumm seine Hand auf den Getauften zu legen pflegte? Das wird kaum jemand wahrscheinlich finden. Wenn aber bei der Handlung geredet wurde, sollen wir dann annehmen, daß der Täufer das sprach, was ihm im einzelnen Fall als passend in den Sinn kam? Die immer wieder von neuem vollzogene Handlung hat sicher schon frühzeitig einen gewissen Usus herausgebildet. Bestimmte Gedanken müssen es gewesen sein, welchen der, der die Handauflegung vollzog, Ausdruck gab. Ist das richtig, dann ist auch sicher, daß die Gedanken sich frühzeitig in das Kleid bestimmter Worte hüllten. Wir müssen a priori einen festen Wortlaut dessen, was bei der Handauflegung gesprochen wurde, postulieren« . . . Diesen festen Wortlaut oder doch einen Teil desselben sucht dann Seeberg zu rekonstruieren auf Grund der Ausdrucksweise des neuen Testaments, besonders der paulinischen Briefe, welche zu ihrem Verständnis voraussetzen, daß die Gläubigen diese Ausdrucksweise aus einem festen, ihnen bekannten Geistmitteilungsgebete verstehen gelernt haben. Dieser Rekonstruktionsversuch führt Seeberg zu dem Resultate, »daß bei der Handauflegung Worte gesprochen wurden, in denen gesagt war von einem σφραγίζειν τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἀγίῳ, ὅς ἐστιν ἁρραβὼν τῆς κληρονομίας ἐν τοῖς ἀγίοις πᾶσιν. Also in den Worten kam zum Ausdruck, daß der Getaufte zur Besiegelung seines Christenstandes den heiligen Geist empfing, und daß derselbe ihm zugleich die Gewähr für das Erbe unter all denen bieten sollte, in deren Kreis er eintrat.« Ob die angeführten Worte den ganzen Umfang dessen bezeichneten, was bei der Handauflegung gesprochen wurde, oder ob sie nur einen Teil davon bildeten, läßt Seeberg dahingestellt. Staerk, S. 159, rekonstruiert die von den Aposteln gebrauchte Formel der Myronsalbung aus 1. Cor. 21, 22 im aramäischen Text, den er dann folgendermaßen lateinisch wiedergibt: »Chrismate sancto, complemento doni Spiritus sancti signatur servus Christi«.

Die Andeutungen, die uns die Kirchenväter geben, lassen darauf schließen, daß die bei der Firmung gesprochenen Worte ein Bittgebet waren, eine Anrufung Gottes um Sendung des heiligen Geistes und seiner siebenfachen Gnade. Tert., *De bapt.* c. 8: »Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum.« Ebenso Cyprian *ep.* 73. 9 (*ad Jubaianum*): »Qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur. et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur.« Sich auf die Vorgänge in der Apostelgeschichte beziehend, führt Augustin aus¹⁾: »Neque aliquis discipulorum eius dedit spiritum sanctum. Orabant quippe. ut veniret in eos. quibus manum imponebant. non ipsum eum dabant; quem morem in suis praepositis etiam nunc servat ecclesia . . . Nos accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro, effundere autem super alios non utique possumus; sed ut hoc fiat, deum invocamus.«²⁾ Eine nähere Bestimmung des Gebetes als eine Anrufung um die siebenfache Geistesgabe oder wenigstens einen Hinweis darauf bietet Ambrosius *de mysteriis* c. 7, n. 42, sowie *de sacramentis*, lib. 3, c. 2, n. 8.³⁾ Eine Nachricht über eine Formel bei der Konsecration haben wir für das Abendland vor dem Gelasianischen Sakramentar nicht. Dieses hat für die Stirnbezeichnung die Worte: »Signum Christi in vitam aeternam.«⁴⁾ Das Gregorianische Sakramentar hat keine eigene Formel, aber innerhalb des Gebetes zur Geistessendung die Worte »consigna eos signo crucis in vitam aeternam.«⁵⁾ Mayer⁶⁾ nimmt den

¹⁾ *De trinitate*, lib. 15, c. 26. Cfr. Hugo Menard, In *S. Gregorii librum sacramentorum notae* (nota 331, Migne, p. l. 78, 549).

²⁾ Zum Vergleiche noch: Hieronymus *adv. Lucif.*, n. 8 (Migne, p. l. 23, 163): »An nescis ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur, et ita invocetur spiritus sanctus? Exigis ubi scriptum est? In actibus apostolorum. Etiam si scripturae auctoritas non subesset, totius orbis in hanc partem consensus instar praecepti obtineret.« Isidor von Sevilla, *de ecclesiasticis officiis* c. 27 (Migne p. l. 83, 825): dare non possumus (*sc. spiritum sanctum*), sed ut detur, Dominum invocamus.

³⁾ *S. o. S.* 68.

⁴⁾ Migne, p. l. 74, 1112.

⁵⁾ Migne, p. l. 78, 90.

⁶⁾ *Geschichte des Katechumenats*, S. 199.

Taufritus des Gelasianums als dem im ursprünglichen Gregorianum befindlichen nachstehend an und bemerkt: »Offenbar ist die Formel *signum Christi* . . . (Gelas.) einfach der Oration entnommen und für den Gebrauch der Signation der einzelnen geschickter hingestellt; darauf weist das Gelasianum selbst hin, indem dort die einschlägigen Worte fehlen, weil sie eben nachträglich als Vollzugsformel für die Salbung verwendet sind.«

Eine vergleichende Tabelle der abendländischen Traditionszeugen über unseren Gegenstand und des Gregorianischen (beziehungsweise Gelasianischen) Sakramentars würde sich der vorausgehenden Untersuchung zufolge folgendermaßen gestalten:

Tradition des Abendlandes bis zum
VI. Jahrhundert.

Gregorianisches
Sakramentar.

Scheitelsalbung:

Egressi de lavacro, perungimur benedicta unctione (Tert. de bapt. c. 7; cfr. Cypr. ep. 70, 2); accipis autem *μύρον*, hoc est unguentum supra caput (de sacr. 3, 1; Ambr. de mysteriis 6); venisti ad sacerdotem; quid tibi dixit? (de sacr. 2, 7).

Deus, pater omnipotens, qui te regneravit ex aqua et spiritu sancto, concessitque tibi peccata tua, ipse te ungat in vitam aeternam (de sacram. lib. 2 c. 7).

accepisti post haec vestimenta candida (Ambros. de myst. c. 7.)

Ut autem surrexerit a fonte, ille qui eum suscipit, offert eum uni presbytero, qui faciat signum crucis de chrismate cum pollice in vertice eius dicens:

Deus omnipotens, pater Domini nostri Jesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et spiritu sancto, quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, ipse te liniat chrismate salutis in vitam aeternam. Resp: Amen.

Pontifex vero redit in sacrarium exspectans, ut cum vestiti fuerint infantes, confirmet eos.

Tradition des Abendlandes bis
z. VI. Jahrhundert.

Firmung:

qui in ecclesia baptizantur,
praepositis ecclesiae offerantur,
et per nostram orationem ac
manus impositionem spiritum
sanctum consequantur (Cypr.
ep. 73, 9; Tert. de bapt. 8;
August. de trin. lib. 15. c. 26.)
sequitur spiritale signaculum,
quod audistis hodie legi, quando
ad invocationem sacerdotis in-
funditur spiritus sapientiae et
intellectus, spiritus consilii
atque virtutis, spiritus cogni-
tionis atque pietatis, spiritus
sancti timoris (de sacr. lib. 2
c. 3 cfr. Ambros. de myst. 7
n. 42.)

signaculo dominico consum-
mentur (Cypr. ep. 73, 9); fron-
tem ex eodem oleo signare,
quod solis debetur episcopis,
cum tradunt spiritum para-
cletum. (Innocenz I.) Istic
insontes coelesti flumine lotas
— Pastoris summi dextera
signat oves — Huc undis ge-
nerate veni, quos sanctus ad unum
— Spiritus ut capias te sua
dona vocat. Tu cruce suscepta

Gregorianisches Sakramentar.

Deinde... pontifex vero
veniens ad infantes, tenente
archidiacono chrisma...
..et levata manu sua super
capita omnium dicit:

Omnipotens sempiterne deus,
qui regenerare dignatus es hos
famulos tuos ex aqua et spiritu
sancto, quique dedisti eis re-
missionem omnium peccatorum,
emitte in eos septiformem spi-
ritum tuum sanctum paracli-
tum de coelis, spiritum sapien-
tiae et intellectus, spiritum con-
silii et fortitudinis, spiritum
sapientiae et pietatis: adimple
eos spiritu timoris tui, et con-
signa eos signo crucis in vi-
tam propitiatus aeternam. Per
D. N. J. Chr.

Et interrogantibus diaco-
nibus nomina singulorum, pon-
tifex, tincto pollice in chris-
mate, facit crucem in fronte
unius, similiter per omnes sin-
gillatim.

Tradition des Abendlandes bis
z. VI. Jahrhundert.

Gregorianisches Sakramentar.

mundi vitare procellas —
Disce magis monitus hac ra-
tione loci. (Inscription in einem
Konsignatorium Roms aus dem
IV. Jahrhundert.)

Das Gregorianische Sakramentar schließt ab, ohne eine eigene Formel für die Stirnsalbung zu erwähnen. Amalarius von Metz sagt: »Es pflegen die Bischöfe auf verschiedene Weise ein Gebet zu sprechen zugleich mit dem Kreuze, welches sie mit dem Daumen auf die Stirne der Kinder machen.« Nach dem *Romanus libellus*, den er vor sich hatte, spricht der Bischof: »In nomine Patris et filii et spiritus sancti. Pax tibi. Resp: et cum spiritu tuo.« Ebenso hat der römische *Ordo* von Saint-Amant aus dem Jahre (zirka) 800.¹⁾ Das Pontifikale Egberti²⁾ hat die Form: »Accipe signum sanctae crucis chrismate salutis in Christo Jesu in vitam aeternam. Amen. Pax tecum. Et cum spiritu tuo.« Pontificale ecclesiae Caturcensis: »Confirmo et consigno te in signum sanctae crucis in nomine patris et filii et spiritus sancti.« Liber sacramentorum ecclesiae Sennonensis: »Confirmo et consigno te signo sanctae Crucis. In nomine P. et F. et Sp. sti., ut habeas vitam aeternam et vivas in saecula saeculorum.« Pontificale ecclesiae Pictaviensis: Signat te Deus sigillo fidei suae in consignatione fidei in nomine P. et F. et Sp. s. Amen. Alle diese letzten Formeln stammen aus dem X. Jahrhundert.³⁾

¹⁾ Duchesne, S. 470.

²⁾ Egbert war um die Mitte des VIII. Jahrhunderts Bischof von York. Das Manuskript des nach ihm benannten Pontifikales stammt aber erst aus dem Jahre zirka 900. Siehe Wirgman, S. 434.

³⁾ Martène, I, 92ss. Martène führt im ganzen 22 Ordines auf, deren Formeln mehr oder minder voneinander abweichen. Von Interesse mag auch sein, daß die in der Zeit von 772—795 (siehe Sägmüller in »Theologische Quartalschrift«, 1902, S. 89) entstandene Konstantinische Schenkungsurkunde bereits dieselbe Form für die Firmspendung enthält wie das oben angeführte Pontifikale von Poitiers mit einer kleinen Änderung. Migne, p. 1. 130, 248: »Signat te Deus sigillo fidei suae. In. n. P. et F. et Sp. s.

Noch Alexander von Hales sowie Albertus Magnus¹⁾ bezeugen für ihre Zeit den Gebrauch verschiedener Spendungsformeln. Beispielshalber führt Alexander an: »Confirmo te signo crucis et chrismate sanctificationis in n. P. et F. et Sp. s. Amen.«; eine andere ist: »Confirmo et consigno te signo crucis et chrismate sanctificationis in n. P.« etc.²⁾; als eigentliche Form führt er an: »Consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in. n. P. et F. et Sp. s.«³⁾, welche auch von Albertus als die gebräuchlichere bezeichnet wird.⁴⁾ Bei Bonaventura⁵⁾ und Thomas⁶⁾ erscheint die Formel in der Gestalt, die jetzt noch in Übung ist: »Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in n. P. et F.« etc. Ebenso Eugen IV. im decretum pro Armenis.

Betreff der Entstehung dieser Formel meint Bellarmín⁷⁾, bereits Ambrosius spiele auf diese Form an mit den Worten »serva quod accepisti: Signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Dominus« (et dedit pignus Spiritus). Allein es ergibt sich hieraus zunächst nur, daß Ambrosius, wie er selbst angibt: (»Sicut apostolica lectione didicisti«) in 2. Cor. 1, 21. 22 die Firmgnade dargestellt fand und die Worte des Apostels homiletisch verwertete, zugleich wie öfter in der nämlichen Schrift mit absichtlicher Hervorhebung der Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen gegenüber dem Arianismus.⁸⁾ Da Amalarius die Formel als eine verschiedenartige bezeichnet, und auch die Ordines vor dem XII. Jahrhundert die verschiedenartigsten Formeln angeben, so ist mit größter Wahrscheinlichkeit eine

in consignatione fidei.« Cunctusque Clerus respondit: »Amen.« Et adiecit praesul: »pax tibi.«

¹⁾ Alb. Magnus, In sent. lib. IV, dist. VII. A, art. 2.

²⁾ S. theol. IV, q. 9, m. 1.

³⁾ l. c. membr. 2, art. 2.

⁴⁾ Sent. IV, dist. 7A, art. 2.

⁵⁾ Breviloquium, pars. 6, c. 8 läßt das zwischen crucis und confirmo stehende »et« weg.

⁶⁾ S. th. III, 9, 72, art. 4: »consigno«.

⁷⁾ De controversiis christianae fidei. De sacramento confirmationis cap. X.

⁸⁾ De mysteriis 7 n. 42 (Migne, p. I. 16, 403) cfr. c. 5, n. 28.

allmähliche Entwicklung unserer jetzigen Form aus dem Gebete vor der Firmsalbung (*consigna eos signo crucis*) vielleicht mit Einfluß der auf die Firmung bezogenen Stelle 2. Cor. 1. 21. 22 anzunehmen.¹⁾ Der Ausdruck »Chrisma salutis« ist schon Papst Leo I. geläufig.²⁾ Das Gebet, das der Bischof nach der Firmung spricht, findet sich bereits, und zwar fast wörtlich, im Pontificale Egberti.³⁾

3. Die Spendung (das äußere Zeichen) der Firmung nach der Tradition des Morgenlandes.

Während im Abendland in der ältesten Zeit konstant die Handauflegung als äußeres Zeichen der Firmung mehr hervortritt, ist im Morgenland die Salbung in den Vordergrund gerückt, so daß man glauben könnte, das Morgenland kenne eine Handauflegung überhaupt nicht. Cyrill von Jerusalem z. B. bezeichnet als den Ritus, der den heiligen Geist mitteilt, die Salbung an der Stirne, an den Ohren, an der

¹⁾ Nepefny, 199, bes. 201 ff., sucht die heutige Form als von Christus eingesetzt zu erweisen: Paulus spiele darauf an 2. Cor. 1, 21 f. Daß sie erst im XII. Jahrhundert deutlich auftrete, erkläre sich aus dem Erlöschen der Arkandisziplin um diese Zeit. In bezug auf so wesentliche Dinge wie die Form der Sakramente könne es keine Geschichte im Sinne einer Veränderung geben. Allein der angeführte Grund betreff der Arkandisziplin erscheint deshalb nicht stichhaltig, weil tatsächlich schon Jahrhunderte vorher nach dem Zeugnis der Geschichte verschiedene Formen im Umlauf waren. Betreffs des zweiten Grundes ist die unten anzuführende vom römischen Ritus abweichende griechische Praxis zu beachten. Eine solche Verschiedenheit der Spendeformeln wäre nicht möglich, wenn Christus ausdrücklich eine ganz bestimmte Form angegeben hätte.

²⁾ Sermo 24 (al. 23) in nativitate Domini IV. c. 6 (Migne, p. I. 54, 207): *Permanete stabiles in ea fide, quam confessi estis coram multis testibus, et in qua renati per aquam et spiritum sanctum, accepistis chrisma salutis et signaculum vitae aeternae.*

³⁾ Martène, pag. 92: *Deus qui apostolis tuis sanctum dedisti spiritum, et per eos eorumque successores ceteris fidelibus tradendum esse voluisti, respice propitius ad humilitatis nostrae famulatum, et praesta, ut eorum earumque corda, quorum vel quarum hodie frontem delinivimus, et signo crucis confirmavimus, spiritus sanctus adveniens templum gloriae suae dignanter inhabitando perficiat.* Per Dom . . . Vgl. den Ordo VI aus der Zeit Hinkmars von Rheims, I. c. pag. 93.

Nase, an der Brust.¹⁾ Von einer Handauflegung bemerkt die dritte mystagogische Katechese nichts. Aber anderswo erwähnt Cyrill im Anschluß an die heilige Schrift ausdrücklich die Handauflegung beim Ritus der Geistmitteilung.²⁾ Wenn er sie in der dritten mystagogischen Katechese nicht erwähnt, so mag dies damit zusammenhängen, daß während der Handauflegung das Gebet zur Anrufung des heiligen Geistes gesprochen wurde, welches mitzuteilen durch die von (Pseudo-)Dionysius Areopagita auch für den Orient bezeugte Arkandisziplin³⁾ verboten war. Vollständig zu begründen ist jedoch diese Anschauung nicht. Übrigens scheint auf eine Fortdauer der in der Apostelgeschichte erwähnten Handauflegung hinzuweisen Katech. XIV, 25: »Christus hat seinen Jüngern eine solche Fülle (Genuß) der Gnade des heiligen Geistes gewährt, daß sie nicht nur selbst ihn (= den Geist) in sich hatten, sondern auch durch die Auflegung ihrer Hände den Gläubigen die Gemeinschaft mit ihm (sc. dem Geist) mitteilten.⁴⁾ — Die Handauflegung bei Erteilung der Firmung erwähnen klar und deutlich die apostolischen Konstitutionen: »Durch den Bischof gab euch der Herr den hei-

¹⁾ Cat. myst. III, n. 4 (ed. Rupp., pag. 368).

²⁾ Cat. 16, 26: 'Ηνίσσετο δὲ τὸ γενησόμενον ἐν τῇ πεντηκοστῇ παρ' ἡμῖν. καὶ αὐτὸ γὰρ κατῆλθε παρ' ἡμῖν. Κατῆλθε δὲ καὶ πρότερον ἐπὶ πολλοῦς. Γέγραπται γάρ· καὶ Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ ἐνεπλήσθη πνεύματος σοφίας. Ἐπέθηκε γὰρ Μωσὴς τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν. Βλέπεις πανταχοῦ τὸν τύπον ἐν παλαιᾷ καὶ καινῇ τὸν αὐτόν. Ἐπὶ Μωσέως διὰ χειροθεσίας ἐδίδοτο τὸ πνεῦμα. Καὶ Πέτρος διὰ χειροθεσίας δίδωσι τὸ πνεῦμα. Μέλλει δὲ καὶ ἐπὶ σε τὸν βαπτιζόμενον φθάνειν ἢ χάρις. Τὸ δὲ πῶς οὐ λέγω. Οὐ γὰρ προλαμβάνω τὸν καιρόν. — Cfr. Catech. XVI, 9, 10. — Catech. XVII, 25: Οἷς κατελθόντες Πέτρος καὶ Ἰωάννης μετὰ εὐχῆς καὶ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως μετεδίδωσαν τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος κοινωνίας. — Catech. XVII, 30: ἐπέγνωσαν διὰ τῆς Παύλου διδασκαλίας, ἐπιθέντος δὲ αὐτοῖς τὰς χεῖρας τοῦ Παύλου. καὶ ἐλθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπὶ αὐτοῦς κ. τ. λ.

³⁾ De ecclesiastica hierarchia c. 1, § 1 (Migne, p. g. 3, 372).

⁴⁾ Χριστὸς δὲ τοσαύτην παρέσχε τοῖς ἰδίῳι μαθηταῖς ἀπόλαυσιν χάριτος τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὥστε μὴ μόνον αὐτοὺς ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς, ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν αὐτῶν τῆς κοινωνίας αὐτοῦ μεταδιδόναι τοῖς πιστεύουσιν. »

ligen Geist in der Handauflegung.«¹⁾ Nepefny (S. 124 ff.) wendet sich mit aller Entschiedenheit gegen den »Irrtum«, »daß die alten Griechen die Handauflegung bei Erteilung des heiligen Geistes angewendet.« Was Nepefny als Irrtum bezeichnet, werden die unten anzuführenden drei Ritualbücher des Morgenlandes: »das Testament unseres Herrn Jesu Christi«, die Ägyptische Kirchenordnung und die arabischen Kanones des Hippolyt, nicht bloß als probable Annahme, sondern als volle Wahrheit erweisen. Die drei Bücher konnten jedoch Nepefny nicht bekannt sein, da sie alle erst nach seiner Bearbeitung der »Firmung« zur Ausgabe gelangten.

Als die bei der Firmung gesprochenen Worte gibt der angebliche 7. Kanon des Konzils von Konstantinopel (381)²⁾ an: »σφραγίς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου.« Auf die gleichen Worte könnte Cyrill von Jerusalem anspielen: »ὅπως ἡ σφραγίς ὑμῖν ἐδόθη τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος.«³⁾ Vollständig sind sie enthalten in folgendem Satz des Euchologion Serapions von Thmuis († zirka 362) [ed. Wobbermin, S. 13]: »οὗτοι μέτοχοι γίνονται τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ἀσφαλισθέντες τῇ σφραγίδι ταύτῃ διαμένωσιν ἐδράσιοι.« Die gnostischen Thomasakten berichten: Der Apostel nahm Öl, goß es auf das Haupt der (Getauften), salbte sie und begann zu sprechen: »Komm, du heiliger Name Christi (= heiliger Geist), der über alle

¹⁾ II, 32 (Ed. de Lagarde, pag. 60): »δι' οὗ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὑμῖν ὁ κύριος ἔδωκεν ἐν τῇ χειροθεσίᾳ. — Salbung und Handauflegung sind erwähnt lib. 3, c. 15 (de Lag., pag. 110): μόνον ἐν τῇ χειροθεσίᾳ τὴν κεφαλὴν ἀπ' αὐτῆς χρίσει ὁ ἐπίσκοπος. — Lib. 8, 28: πρεσβύτερος . . . χειροθετεῖ, οὗ χειροτονεῖ, wo die Firmung mit χειροθετεῖ (= Handauflegung) charakterisiert ist, die Priesterweihe mit χειροτονεῖ. — Durch eine Analyse der verschiedenen auf die Initiation bezüglichen Texte der Ap. Konstitutionen gelangt Probst, a. a. O., S. 177, zu dem Resultat: »Nach der Taufe wurde der Neophyt gesalbt, und zwar der weibliche von einer Diakonissin, hierauf legte ihm der Bischof unter Gebet die Hände auf und salbte ihn in Kreuzesform mit Chrisam.«

²⁾ In den meisten Kanonsammlungen dieses Konzils fehlt dieser Kanon. Wörtlich erscheint er als can. 94 der Trullanischen Synode (692). Bruns, I. c., I, pag. 23.

³⁾ Cat. 18, 33. Deutlicher bei Theodoret, In ep. ad Ephes. 1, 13 (Migne, p. g. 82, 513): Οἷόν τινα σφραγίδα τὴν τοῦ πνεύματος ἐκομίσασθε δωρεάν.

Namen ist, komm du Kraft aus der Höhe (des Höchsten?), komm, du vollkommene Barmherzigkeit, komm du höchstes Geschenk... komm heiliger Geist, reinige ihre Nieren und ihr Herz und versiegle sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.«¹⁾ Die Ähnlichkeit mit der in der katholischen Kirche erwähnten Einladung des heiligen Geistes läßt sich nicht verkennen. Origenes scheint auf das Firmungsbittgebet Bezug zu nehmen, indem er sagt: »Nachdem alles zur Reinigung (sc. des Aussätzigen) geschehen war, verlangte die Ordnung, daß (der Priester) auch die siebenfache Kraft des heiligen Geistes über ihn einlade.«²⁾ Zwar bezieht sich die Stelle zunächst auf die Gebräuche des alten Bundes, daß aber Origenes die Initiation des neuen Bundes im Auge hat, beweist folgender Satz: »Durch das Symbol des Öles wird die ‚Gabe der Gnade des Geistes‘ bezeichnet, daß nicht bloß Reinigung empfangen könne, der sich von seinen Sünden bekehrt, sondern auch erfüllt werde vom heiligen Geist.«³⁾ Nach den apostolischen Konstitutionen wird bei der Myronsalbung nach der Taufe gesprochen: »Herr, Gott, ungeborener, Selbstherrscher, Herr des Weltalls, der du den Wohlgeruch der Erkenntnis deines Evangeliums allen Völkern dargeboten hast, gib auch, daß diese Salbe in dem Getauften wirkungskräftig sei, daß fest und standhaft in ihm verbleibe der Wohlgeruch Christi, daß er mit ihm gestorben, auch mit ihm auferstehe und lebe.«⁴⁾ Nach den Canones des Basiliius (Riedel, S. 282) lautet die Formel: »Das ist die Salbung, welche nicht verschwindet, die Salbung des ewigen Lebens, die Salbung der Gabe des Heiligen Geistes, die Salbung des Pfandes des Himmelreiches«.

¹⁾ Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, pag. 213 s.: »Ἐλθὲ τὸ ἄριον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα· ἐλθὲ ἡ δύναμις τοῦ ὁψίστου καὶ ἡ ἐκσπλαγχνεία ἡ τελεία. ἐλθὲ τὸ χάρισμα τὸ ὁψίστον . . . ἐλθὲ τὸ ἄριον πνεῦμα καὶ καθάρισον τοὺς νεφροὺς αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν, καὶ ἐπισφράγισον αὐτοὺς εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.«

²⁾ In Levit., hom. 8, 11 (Migne, p. g. 12, 507).

³⁾ In Levit., hom. 8, n. 11 (Migne, p. g. 12, 508).

⁴⁾ Ap. K. 7, c. 44 (de Lagarde, pag. 227).

Sind alle diese Nachrichten nur ein stückweises Zeugnis für den Firmungsritus des Orients, so sind um so ausführlicher die Ägyptische Kirchenordnung, das Testament unseres Herrn und die sogenannten Canones des Hippolyt. Die Schriften sind deshalb noch besonders beachtenswert, weil sie nicht bloß von einer Handauflegung mit dem Anrufungsgebet, sondern auch von einer zweiten Handauflegung, Salbung und Stirnbezeichnung des einzelnen Getauften berichten. Der Text soll in folgender Tabelle unverkürzt wiedergegeben werden nach den Ausgaben von Achelis¹⁾, Rahmani²⁾ und Haneberg.³⁾

Testamentum D. n. J. Ch.	Ägypt. Kirchen- ordnung.	Arab. Canones Hippolyti.
Deinde, cum ex aqua ascendit, ipsum ungit presbyter oleo, super quod gratiarum actio recitata fuit, dicens: »Ungo te oleo in nomine Jesu Christi.« Mulieres a viduis habentibus praecedentiam sessionis ungantur, cum presbyter recitat super illas (formulam). Item in collatione baptismi eadem viduae intra velum teneant mulieres obducto velo, cum episcopus profert formulas professionis; itemque dum profert formulas abrenuntiationis. Cum itaque congregati simul fuerint in ecclesia	Und sie mögen hierauf aus dem Wasser gehen, und der Presbyter möge ihn salben mit dem Öle der Danksagung, indem er sagt: »Ich salbe dich mit heiligem Öle im Namen Jesu Christi.« Ebenso salbt er die übrigen, jeden einzelnen und bekleidet sie. Und sie mögen hinein in die Kirche gehen,	Ubi ex aqua ascendit, sacerdos oleo gratiarum actionis, quod tenet, signat frontem et os et pectus eius signo crucis, ungitque totum corpus eius et caput et faciem eius dicens: »Ego te ungo in nomine patris et filii et spiritus sancti.« Deinde panno eum abstergit caute et vestibus indutum in ecclesiam inducit.

¹⁾ Achelis, S. 98 f.

²⁾ Rahmani, S. 129 s.

³⁾ »Canones S. Hippolyti« Monachii 1870, pag. 76 s.; auch abgedruckt bei Duchesne, pag. 534; eine kritische deutsche Übersetzung bei Riedel, S. 212.

Testamentum D. n. J. Chr.	Ägypt. Kirchen- ordnung.	Arab. Canones Hippolyti.
episcopus imponat super illos manum et dicat sic proferens super illos invocationem spiritus sancti: »Domine Deus, qui per dilectum filium tuum Jesum Christum sanctos tuos apostolos spiritu tuo sancto replevisti; qui per eundem spiritum concessisti, ut beati prophetae tui loquerentur; qui dignos effecisti hosce famulos tuos, ut per Christum tuum mererentur remissionem peccatorum per lavacrum regenerationis, atque ab iis omnem caliginem erroris tenebrasque infidelitatis abstergeri, fac ipsos per tuam philanthropiam dignos, qui tuo Spiritu sancto repleantur, tribuens eis tuam gratiam, ut serviant in veritate tibi, Deus secundum tuum placitum, sancteque praecepta tua adimpleant, ut praestantes omni tempore, quae sunt voluntatis tuae, ingrediantur in tabernacula tua aeterna per te et per dilectum filium tuum J. Chr., per quem tibi gloria et imperium cum Spiritu in saec. saec. — Similiter (episcopus) oleum infundens et manum super ca-	Der Bischof möge seine Hand auf sie legen in innigem Wunsche, indem er also spricht: O Herr u. Gott, wie du diese hast würdig werden lassen, daß sie die Vergebung ihrer Sünden für die künftige Ewigkeit empfangen, so mache sie würdig, daß sie erfüllt werden mit deinem hl. Geiste und sende herab Gnade, damit sie dir nach deinem Willen dienen. Denn dein ist der Ruhm, o Vater und Sohn und heiliger Geist, in der hl. Kirche, jetzt und alle Zeit und bis in alle Ewigkeit.« Und er gießt das Öl der Danksagung auf seine Hand u. legt seine Hand auf sein¹⁾ Haupt, indem er also spricht: »Ich salbe dich mit hl. Öle durch Gott den Vater, den Allmächtigen, und Jesus Christus und den hl. Geist.« Und er soll auf seine Stirne versiegeln, indem er ihn auf den Mund küßt, und er	Ibi episcopus manum suam imponens omnibus, qui baptizati sunt, his verbis orat: Benedicimus tibi, omnipotens Deus, quia hos dignos reddidisti, qui iterum nascerentur quibusque Spiritum tuum sanctum effundendo communicares, ut iam uniti sint corpori ecclesiae nunquam separandi operibus alienis. Da potius, quibus iam dedisti remissionem peccatorum, etiam arrhabonem regni tui per Dominum nostrum Jesum Christum, per quem tibi cum ipso et cum Spiritu sancto gloria in saecula saeculorum. Amen. Deinde signat frontes eorum signo charitatis¹⁾ osculaturque eos dicens: »Dominus vobiscum«.

Testamentum D. n. J. Chr.	Ägypt. Kirchen- ordnung.	Arab. Canones Hippolyti.
put eius (i. e. recens baptizati) imponens dicat: »Ungendo ungo (te) in Deo omnipotenti, in Christo Jesu et in Spiritu sancto, ut sis operarius habens fidem perfectam et vas ipsi gratum.« Et signans illum in fronte, det ipsi pacem dicens: Deus humilium sit tecum«; et qui ob-signatur, respondeat: »Et cum spiritu tuo.« Et ita cum singulis faciat.	soll sprechen: »Der Herr sei mit dir.« Und der, welcher versiegelt wird, soll antworten: καὶ μετὰ πνεύματός σου. Also tut jeder einzelne mit den übrigen. ¹⁾ Achelis würde besser sagen »dessen« (= des Getauften).	Baptizati respondent: »Et cum spiritu tuo!« Sic in singulis, qui baptizati sunt, facit. ¹⁾ Eine Berliner Handschrift hat: »ihre Stirn mit dem Öle der Salbung und küßt sie« (Riedel, S. 213).

Die Behauptung, der Orient biete keine Zeugnisse für eine Handauflegung beim Ritus der Geistesvermittlung, ist auf Grund dieser Zeugnisse nicht mehr haltbar, wollte man auch auf manches andere Zeugnis verzichten, das in dieser Beziehung vielleicht weniger beweiskräftig erscheint.

Die zwei soeben angeführten Ritualien, die Ägyptische Kirchenordnung sowie das Testament unseres Herrn (aus dem V. Jahrhundert stammend) kennen klar und deutlich nach der Taufe zwei Salbungen, eine am ganzen Leibe des Täuflings durch den Priester vollzogen und eine am Haupte mit dem Kreuzzeichen, welche der Bischof in der Kirche vornahm. Dadurch, daß die Täuflinge nach der Salbung durch den Priester und nach der Bekleidung in die Kirche geführt werden, dort erst durch ein Gebet der heilige Geist auf die Neophyten herabgerufen wird, stellt sich die zweite Salbung als ein selbständiger, den heiligen Geist erteilender Akt dar.

Vergleichen wir diese alten ägyptischen und syrischen Ritualienbücher mit den neueren koptischen und syrischen, so ergeben sich verschiedene Abweichungen. Als eigentlicher den heiligen Geist mitteilender Ritus erscheint jetzt wieder

die einzige Salbung nach der Taufe am ganzen Leibe vollzogen. Als Zeugnis, daß ehemals eine zweifache Salbung vorhanden war, blieb das der ersten Salbung ehemals folgende, der zweiten vorausgehende Gebet zur Herabrufung des heiligen Geistes, an seinem Platze stehen, so daß es jetzt erst nach vollendeter Firmsalbung gebetet wird. Dagegen wurde ein Auszug der Hauptgedanken dieses Bittgebetes der Firmsalbung vorausgesetzt.

Das jetzige griechische Ritual hat das gleiche Gebet, welches das Rituale der Jakobiten nach der Firmung vorrichten läßt, vor der Firmung an seiner richtigen Stelle. Die Erklärung dieser Erscheinung ist auf Grund des bis jetzt vorliegenden geschichtlichen Materials nicht möglich.

Ordo confirmationis Coptitarum.	Ordo confirmationis Jacobitarum (Syr.).	Ritus der Griechen.
Der Priester hält das Gefäß mit dem heiligen Chrisam und betet vor dem Altar über dasselbe: »Domine, qui solus es omnipotens, et omnia mirabilia agens, nihilque tibi, Domine impossibile est, sed beneplacito tuo in omnibus efficax estat virtus tua; elargire sanctum spiritum per sancti chrismatis unctionem; ut fiat vivificum ob-signaculum, et famulo tuo robur, seu confirmatio per filium tuum unigenitum Jes. Chr. D. N. per q. etc.«	Der Priester betet: »Hoc quoque signaculum in nomine tuo recipiant famuli tui isti, qui per fidem baptismatis cum militibus tuis cooptati sunt: ut per chrisma istud omni spiritualis suavitatis odore repleti ab adversis virtutibus non comprehendantur, nihil timentes a principatibus et potestatibus tenebrarum: sed in lumine ambulantes, filii lucis sint: atque ita per te gradiantur et ad te perveniant. Tu enim vera lux es et in lumine tuo videmus lumen, et tua est gloria nunc.	»Εδλογητός εἰ κύριε ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ, ἡ πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης, ὁ λάμψας τοῖς ἐν σκότει φῶς σωτηρίας, διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν, καὶ χαρισάμενος ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις τὴν μακαρίαν κάθαρσιν ἐν τῷ ἁγίῳ ὕδατι καὶ τὸν θεῖον ἁγιασμὸν ἐν τῷ ζωοποιῷ χρίσματι, ὃ καὶ νῦν ἐδοκίμησας ἀναγεννῆσαι τὸν δοῦλόν σου τὸν νεοφώτιστον δι' ὕδατος καὶ πνεύματος, καὶ τὴν τῶν ἐκουσίων καὶ ἀκουσίων ἀμαρτημάτων ἄφρασιν αὐτῷ δωρησάμενος· αὐτὸς δέσποτα παμβασιλεὺς ὑπολαγχνε, χάρισαι αὐτῷ καὶ τὴν σφραγίδα τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου καὶ παντοδυνάμου, καὶ προσκυνητοῦ σου πνεύματος, καὶ τὴν μετάλληψιν
Stirne und Augen werden gesalbt unter den Worten: »In nomine patris et filii et spiritus sancti A.« — Nase und Mund: »Unctio regni coe-	Dann wendet er sich zu den Getauften, bezeichnet sie an der Stirne und an den Adern (Schlä-	

Ordo confirmationis
Coptitarum.

lorum arrhabonis Amen.«

— Ohren: »Unctio participationis aeternae vitae et immortalitatis A.«

— Hände (innen und außen): »Sancta Christi Dei nostri unctio et inviolatum sigillum, A.« — Herz: »Spiritus sti gratiae perfectio, atque fidei et iustitiae clypeus. A.« — Die übrigen Glieder, Arme, Knie etc.: »Linio te N. N. oleo sancto. In nomine P. et F. et Sp. sti. Amen.«

Dann lege deine Hand auf ihn und sprich: Benedicaris benedictione coelitus, angelorumque benedictione, Dominus Jesus Christus tibi in suo nomine benedicat.

Hauche in Kreuzesform in sein Antlitz: Accipe spiritum sanctum et vas purum esto; per Jesum Chr. D. N., cui est gloria, cum ipsius Patre bono et Spiritu sancto, nunc et semper etc.

Es werden dem Getauften die weißen Kleider angelegt und der Priester spricht: Incorruptibilis atque immortalis vitae aeternae indumentum. Amen.

Diaconus: Dominum precemur.

Priester: Dominator Domine Deus omnipotens,

Ordo confirmationis
Jacobitarum (Syr.).

fen) dreimal mit den Worten: »Chrismate sancto, suavitate odoris Christi; signaculo verae fidei, complemento doni spiritus sancti, signatur N. † in nomine patris, amen, † et filii, amen, † et spiritus vivi et sancti, in vitam saeculi saeculorum. Amen.«

Et orat inclinatus (vor diesem Gebet erfolgt die Ankleidung): »Benedictus es, Domine omnipotens, fons vitae, et bonorum, parens verae lucis, qui per ortum unigeniti filii tui, domini autem nostri Jesu Christi, illuminasti eos, qui in terra sunt, aequae ac eos, qui in coelo, qui dedisti beatam expiationem in salutari baptismo, et divinam sanctificationem in sancta unctione, et unionem cum Christo tuo per spiritum tuum vivificantem. Qui etiam nunc voluisti per ministerium nostrum famulos tuos per aquam et spiritum regenerare in spem vitae aeternae, et remissionem peccatorum, quae sive voluntarie, sive involuntarie pridem contraxerant, ipsis largitus es, eosque ad tuam dominationem transtulisti. Emit-

Ritus der Griechen.

τοῦ ἁγίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου· φόλαξον αὐτὸν ἐν τῷ σφ̄ ἁγιασμῷ· βεβαίωσον ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει, ῥύσαι ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, καὶ πάντων τῶν ἐπιτηδευμάτων αὐτοῦ, καὶ τῷ σωτηρίῳ σου φόβῳ ἐν ἀγνείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ, τὴν ψυχὴν αὐτοῦ διατήρησον. ἵνα ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ εὐαρεστῶν σοι, υἱὸς καὶ κληρονόμος τῆς ἐπουρανίου σου γέννηται βασιλείας.

Exclamando: ὅτι σὺ εἰ ὁ θεὸς ἡμῶν, θεὸς τοῦ ἐλθεῖν καὶ σώζειν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν· τῷ πατρὶ, καὶ τῷ υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι· νῦν καὶ αἰεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

[Das gleiche Gebet an gleicher Stelle hat der Kodex des Kardinals Bessarion sowie das Euchologium Barberinum (Goar, Euchologion, Paris 1647, pag. 358 und 360). Nach diesem Gebet wechselt nach dem Cod. Bess. der Patriarch die Gewänder.]

Nach der Vollendung des Gebetes salbt er den Getauften mit dem heiligen Myron in Kreuzesform auf die Stirn, an den Augen, den Nasenflügeln, dem Munde, den beiden Ohren, der Brust,

Ordo confirmationis Coptitarum.	Ordo confirmationis Jacobitarum (Sy.	Ritus der Griechen.
pater domini dei et salvatoris nostri Jesu Christi, qui famulo tuo per regenerationis lavacrum renasci largitus es, eique peccatorum suorum expiationem ac incorruptibile indumentum, et filiationis (seu filiorum adoptionis) gratiam donasti, tu quoque dominator noster, super ipsum spiritum sanctum tuum nunc emitte. Fac eum aeternae vitae et immortalitatis participem, ut quemadmodum Filius tuus unigenitus, Dominus, Deus et salvator noster Jesus Chr. promisit ei, qui renatus est ex aqua et Spiritu sancto, in regnum coelorum introire valeat per nomen, virtutem et gratiam eiusdem Filii tui unigeniti Jesu Chr. D. N. per quem etc.	te super eos, domine, gratiam spiritus tui sancti, et vivificantis, et reple eos ipsius sanctificatione. Et extollit vocem: Serva eos in agnitione tua: confirma eos in agnitione tua: confirma eos in fide: custodi eos in timore tuo: funda in animabus eorum semitam mandatorum tuorum vivificantium: ostende eos filios lucis: et ut irreprehensibiliter sub regno Christi tui vivant, dignos eos effice. Quoniam tu, Deus, salutaris es, et tibi gloriam attollimus cum unigenito Filio tuo, et spiritu sancto nunc et etc. Amen.»	den Händen und den Füßen, indem er jedesmal betet: »Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου.«
Es folgt unter Gebeten die Zeremonie der Kranzauflegung Denzinger: Ritus Orient. I., pag. 209 ff. Vgl. Ordo confirmationis Alexandrinus ex rituali Aethiopum. Denzinger, l. c. I., pag. 230.	Denzinger, Ritus Orient. I., pag. 277 ss. Ganz ähnlich in der Anordnung der Ordo confirmationis Jacobi Edesseni. Denzinger, l. c., pag. 287.	Bei jeder Einzelsalbung dieselbe Formel: »σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου« hat der Ritus der heutigen russisch-schismatischen Kirche (vgl. Knie, »Die russisch-schismatische Kirche. Ihre Lehre und ihr Kult«, Graz 1894, S. 80. Ferner Maltzew, »Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes«, Berlin 1898, S. 72; letzterer bietet an genannter Stelle eine gute deutsche Übersetzung des griechischen Ritus.) Dagegen hat das Euchol. Barberinum bei den einzelnen Salbungen also: Stirne: σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου. Augen: χρίσμα δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου. Nase: χρίσμα ἀρραβῶνος πνεύματος ἁγίου. Ohren: χρίσμα μετοχῆς ζωῆς αἰωνίου. Hände: χρίσμα ἁγίου Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σφραγὶς ἀνεπιβούλευτος. Herz: πλήρωμα δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου καὶ θώραξ πίστεως καὶ ἀληθείας. Der Priester betet: »Beati, quorum remissionis etc.«

Aus der gegebenen Übersicht der heutigen orientalischen Praxis bezüglich der Firmspendung, sowie dem Vergleiche mit dem ursprünglichen Ritus des V. Jahrhunderts ergibt sich: Ehemals erfolgte nach der Taufe eine Salbung am ganzen Leibe, dann erhielt der Getaufte sein Gewand; nach der Ankleidung versammelten sich die Getauften in der Kirche, der Bischof legte seine Hand auf sie und sprach das Gebet zur Herabrufung des heiligen Geistes; diese Handauflegung war keine Handausstreckung, wie man, durch den Plural des Gebetsformulars verleitet, vielleicht annehmen möchte, sondern eine Handauflegung bei jedem einzeln vorgenommen; während der ganzen Handlung sprach der Bischof das eine lange Anrufungsgebet; so bestimmt wenigstens das uralte nestorianische Firmungsritual: »Der Bischof rezitiert dieses Handauflegungsgebet, während er seine rechte Hand auf das Haupt eines jeden einzelnen der Reihe nach legt.«¹⁾ Übrigens würde man auch einer anderen Ausdrucksweise sich bedient haben, wollte man eine Handausstreckung darunter verstanden wissen. Dann erfolgte die Salbung des Hauptes²⁾, Kreuzbezeichnung, Pax.

Nach den jetzigen Ritualien der Kopten, der syrischen Jakobiten und Griechen besteht die Firmspendung in der Salbung ohne ausdrückliche Erwähnung einer Handauflegung.³⁾

¹⁾ Vgl. Bickell, S. 98. — Denzinger, Ritus, I, pag. 381 (nach Badger, *The Nestorians and their rituals*, 1852): *tunc sacerdos dicat hanc confirmationem voce alta, movens interea manum suam ab uno ad alterum.* Cfr. I, 375.

²⁾ S. o. S. 82: »Er gießt das Öl der Danksagung auf seine Hand und legt seine Hand auf dessen Haupt: Ich salbe dich etc.« (Aeg. K.-O., vgl. Testamentum D. N.); hiermit ist auch die Behauptung Nepefnys, a. a. O., S. 128, hinfällig: »Aus keinem Ritualbuche, sei es der orientalischen, sei es der okzidentalischen Kirche, kann eine mit der Salbung verbundene Handauflegung herausgefunden und klar bewiesen werden.«

³⁾ Spuren davon zeigt jedoch noch der koptische Ritus (s. o. S. 85). Er erwähnt ausdrücklich eine Handauflegung nach der Salbung, eine Anhauchung des Antlitzes in Kreuzesform, wobei die Worte gesprochen wurden: »accipe spiritum sanctum et vas purum esto« — ebenso das *Rituale Aethiopum*: *postea* (nach der Salbung) *imponit manum suam super eos* . . . *Accipite spiritum sanctum per virtutem dei patris, per virtutem filii Jesu Christi et per virtutem spiritus sancti. Sitis vasa electa et munda domini*

Um einen vollkommenen Überblick der Entwicklung des morgenländischen Firmrituals zu geben, soll hier noch die neu edierte ägyptische Firmliturgie aus dem VI. Jahrhundert eine Stelle finden.¹⁾

Et qui baptizatur, detur ei vestimentum linteum, ut ei custodiae et adiutorio sit (?). Atque postea super eos oret dicens:

»Amator generis humani, bone, Pater miserationum et Deus omnis consolationis, qui fecit ut servi ipsius regeneratione digni essent, et tunicam incorruptibilitatis eis dedisti, mittere dignare super eos spiritum tuum consolantem illum, quem filius tuus unicus apostolis suis puris dedit, ut saeculum superare valeant dignique fiant vita beata in saecula saeculorum. Amen.«

Et dicant: »Amen.«

Atque item unguentum electum accipiat et ita super illud oret dicens:

»Domine omnipotens, qui solus omnia potes, quae vis, faciens mirabilia, quorum non est numerus, praestans omnia bona et dans dona perfecta, rogamus et precamur bonitatem tuam. Mittere dignare gratiam spiritus tui sancti super hoc unguentum et mundes illud, ut sit unguentum laetitiae ad salutem, unguentum firmitatis ad virtutem tuam, unguentum

J. Chr.« — Eine ähnliche Formel begleitete nach dem Testamentum D. N. die ehemalige mit Salbung verbundene Handauflegung: »Ungendo ungo (te) in deo omnipotenti, in Christo Jesu et in spiritu sancto, ut sis operarius habens fidem perfectam et vas ipsi gratum.« Sind die beiden Formeln ähnlich, so ist der Schluß nicht so ganz unberechtigt, daß die jetzt im koptischen Ritual übliche Handauflegung ein Überrest und eine Verkümmerung der ehemals gebräuchlichen mit einer Salbung verbundenen Handauflegung ist. — Von einer Handauflegung bei der Geistesmitteilung spricht klar und deutlich die »Sylloge« der Armenier, in welcher sich folgendes dem Makarius von Jerusalem zugeschriebene Responsum findet: »Hac recta professione per manuum impositionem spiritus sanctus datur ad nostram salutem, illuminans eos, qui ad adoptionem filiorum vocati sunt. Fide quoque ungimur oleo sanctitatis per unaquaeque membra secundum ecclesiae dispositionem.«

¹⁾ Baumstark, Eine ägyptische Meß- und Tauf liturgie, vermutlich des VI. Jahrhunderts (Oriens Christianus, 1901, I. Jahrgang, pag. 43—45).

salutis ad sigillum tuum sacrum omnibus, qui per illud initiati erunt in nomine tuo sacro et filii tui unici Jesu Christi, domini nostri et spiritus tui sancti in saecula saeculorum. Amen.«

Et dicant: »Amen.«

Atque item unumquemque eorum obsignet dicens:

»Chrisma arrhabonis regni coelorum.« Et ille dicat: »Amen.« Et oblinat aures eius dicens: »Chrisma initiationis ad vitam aeternam.« Et dicat: »Amen.« Et oblinat manum eius dexteram dicens: »Chrisma sacrum Christi, Dei nostri, et sigillum, cuius consilium (?) non destruetur.« Et dicat: »Amen.« Et oblinat cor eius dicens: »Perfectio donationis spiritus sancti et lorica innocentiae.« Et dicat: »Amen.«

Et orationem super eos ita oret dicens:

»Domine Deus noster, qui propter unicum tuum filium Jesum Christum, dominum nostrum, sanctos apostolos spiritu sancto replevisti, quemadmodum fecisti, ut animae istae condonationem peccatorum invenirent per aquam calidam regenerationis et sigillum salutis propter hoc unguentum gratiae tuae et irritas in eis fecisti omnes virtutes erroris et iniustitiae et incredulitatis, ita item eos dignos redde, qui spiritu tuo sancto repleantur per multum erga genus humanum amorem tuum, et per virtutem illius largire eis, ut omnibus diebus suis tibi pure ministrent secundum voluntatem tuam et praecepta tua vere consequantur dignique fiant, qui in aeternas habitationes tuas et lucem regni tui introeant per gratiam Unici tui, illius per quem gloria et imperium tibi est cum ipso et spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen.«

Et dicant: »Amen.«

Et sacra mysteria eis dentur et in pace dimittantur, quoniam circa omnia in congregationem populi fidelium recepti sunt.

§ 2. Verhältnis von Handauflegung und Salbung in der Firmspendung der alten Kirche und die jetzige Praxis der katholischen Kirche und der Griechen.

Im Anschlusse an die Heilige Schrift wird in der abendländischen Kirche der ersten Jahrhunderte bei Erwähnung des Firmritus einer Handauflegung gedacht, mit der eine Anrufung des heiligen Geistes verbunden war. Diese »*manus impositio*« ist nicht etwa eine Handausstreckung über die Getauften gewesen, sondern ein Auflegen der Hände auf das Haupt des einzelnen¹⁾ und ging der Konsignation voraus.²⁾ Diese Art der Firmung kennt noch die zweite Synode von Sevilla³⁾, sowie das Gelasianische Sakramentar.⁴⁾ Im Sakramentar Gregors des Großen (aus dem VIII. Jahrhundert) erscheint die ehemalige Handauflegung bereits als Handausstreckung über die Getauften (generaliter): »*Episcopus levata manu sua super capita omnium dicit.*« Von dieser Zeit ab tritt die Handauflegung immer mehr zurück, obwohl der Ausdruck »*manus impositio*« als Bezeichnung für die Firmung sich zum Teil noch forterhielt.⁵⁾

¹⁾ Tertullian spricht zwar auch von »*caro manus impositione adumbratur*«, welcher Ausdruck zur Vermutung einer Handausstreckung Anlaß gab, aber de bapt., c. 8, sagt er ausdrücklich »*manus imponitur*«. — Aug.: sermo 324: »*imposita est ei manus.*« — De bapt. 3, 16: »*Quibus manus ad accipiendum spiritum sanctum imponitur*« cfr. In. I. ep. Joh., tr. 6, n. 10. — Hieronymus ad Lucif. 8: »*Baptizatis postea manus imponantur*« etc. — In allen diesen Stellen ist ein tatsächliches Auflegen der Hand (oder Hände) unmöglich zu verkennen. Hieronymus nennt diesen Brauch eine übereinstimmende Sitte des ganzen Erdkreises.

²⁾ Cyprian stellt das Gebet und die Handauflegung dem *signaculum dominicum* voraus, ep. 73, 9: *qui in ecclesia baptizantur . . . per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur.*«

³⁾ Can. 7 (ed. Bruns, II, 71) sagt, daß es den Presbytern nicht gestattet sei »*per impositionem manus fidelibus baptizatis vel conversis ex haeresibus paracletum spiritum tradere, nec chrisma conficere nec chrismate baptizatorum frontem signare.*«

⁴⁾ Migne, p. I. 74, 1112: »*Ad consignandum imponit (sc. eps) eis manum in his verbis: Deus omn. etc.*« — *Postea signat eos in fronte de chrismate dicens etc.*

⁵⁾ Isidor von Sevilla beweist unter dem Titel »*de manuum impositione vel confirmatione*«, c. 27 (Migne, p. I. 83, 824) die Firmspendung seiner Zeit

Die Tradition von der Anwendung der Handauflegung bei der Firmspendung war aber so stark, daß man sie unmöglich unberücksichtigt lassen konnte. So kam es, daß man entweder zu gleicher Zeit mit der Konsignation der Stirne die Hand auflegte, oder doch die Konsignation selbst als eine Art Handauflegung ansah. Diese letztere Auffassung hat schon Beda Venerabilis¹⁾; und seit ihm ist sie die herrschende das ganze Mittelalter hindurch.²⁾

Die griechische Tradition gibt uns sehr geringen, eigentlich gar keinen Aufschluß über das Verhältnis von Handauf-

aus der Heiligen Schrift und Tradition, faßt aber darunter auch das Dekret Innocenz I. vollständig, also nicht bloß Handauflegung, sondern auch die Signation der Stirn mit Chrisam. »Handauflegung« war zum »Namen« geworden. Ebenso gebraucht Rabanus Maurus den Ausdruck *impositio manuum*, indem er wohl das cap. 30 seiner Schrift »*de clericorum institutione*« (Migne, p. I. 107, 313) mit diesen Worten einleitet, dann aber das ganze Kapitel hindurch von der geistmitteilenden Salbung spricht.

¹⁾ In *cantica cantic. allegor. expos.*, lib. 2, c. 1 (Migne, p. I. 91, 1097). »In vineis Engaddi . . . balsamum gignitur, quod in chrismatis confectione liquori olivae admisceri ac pontificali benedictione solet consecrari, quatenus fideles omnes cum impositione manus sacerdotalis, qua spiritus sanctus accipitur, hac unctione signentur.« Cfr. in Ps. 26: »Illa unctio, quae per manus impositionem fit ab episcopo, vulgo ‚confirmatio dicitur‘« bei Tournely, I. c. art. 3.

²⁾ Amalarius, de *eccles. officiis* I. 1, c. 27 (Migne, p. I. 105, 1052). »Ut ab episcopis solis inungatur per manus impositionem, ab apostolis assumptum est, ut Beda declarat in tractatu super Act. Ap.« — Rabanus Maurus, de *clericorum institutione*, c. 28 (Migne, p. I. 107, 313) mit Beziehung auf das Dekret des Papstes Sylvester: »Potestas et privilegium apud solum episcopum constat, quod sacrum chrisma ipse conficiat, et baptizatum per manus impositionem cum ipso chrismate consignet.« — Ratramnus, *Contra Graecorum opposita*, lib. 4, c. 7 (Migne, p. I. 121, 333): »donum vero spiritus sancti, quod tribuitur per manuum impositionem, quando frontes baptizatorum chrismate sancto liniuntur.« — Hugo v. St. Victor, de *sacramentis*, libri 2, pars 7, c. 2: »Manus impositio quae usitato nomine confirmatio vocatur, qua Christianus unctione chrismatis per impositionem manus in fronte signatur« (Migne, p. I. 176, 460). — Bonaventura hebt die Merkmale der Firmung folgendermaßen hervor: »Requiritur chrisma . . . de quo cum per manus episcopi signum crucis fronti imprimitur sub forma verborum confirmationis. suscipitur sacramentum« (Breviloquium, pars VI, cap. 8).

legung und Salbung; denn auch die griechisch geschriebenen »Apostolischen Konstitutionen« sind zunächst ein Zeugnis für die Firmspendung in Syrien, als der Heimat der Schrift, können jedoch auch für andere Länder der griechischen Kirche in Anspruch genommen werden. Sollte auch die Schrift auf die »Praxis und das Leben der Kirche nur verschwindend geringen und kaum nachweisbaren Einfluß geübt haben« ¹⁾, so läßt sich doch aus der Schrift im Zusammenhang mit anderen Nachrichten der griechische Firmritus rekonstruieren. Die Anordnungen der Konstitutionen über den Ritus der Geistmitteilung sind etwas unklar. Die Worte: »μόνον ἐν τῇ χειροθεσίᾳ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς (sc. γυναικός) χρίσει ὁ ἐπίσκοπος« ²⁾ lassen an sich verschiedene Deutungen zu. Den besten Kommentar zum Verständnis dieser Worte bietet wohl das gleichfalls Syrien entstammende »Testament unseres Herrn« (siehe oben S. 82), das den Firmritus mit den Worten darstellt: »similiter (eps) oleum infundens et manum super caput eius (sc. baptizati) imponens dicat: ungendo ungo etc.« ³⁾ Hier nach bilden auch in den Konstitutionen Handauflegung und Salbung einen Akt. Andererseits ist freilich die Annahme nicht völlig ausgeschlossen, daß unter der χειροθεσία die der Salbung vorausgehende, selbständige mit dem Bittgebet verbundene Handauflegung gemeint ist.

Bei der großen Bedeutung, die man im Orient dem durch den Patriarchen mittels einer Fülle von Zeremonien geweihten Chrisma selbst beilegte, an das man die heiligenden Wirkungen der Firmung geknüpft sein ließ, mußte notwendigerweise die Handauflegung stark in den Hintergrund treten, ja verschwinden, wenigstens sofern sie eine selbständige Handlung neben der Salbung war. Symeon von Thessalonich erklärt ausdrücklich, daß an Stelle der Handauflegung, von der in der Apostelgeschichte die Rede ist, nun das »geheiligte und sogenannte große Myron gespendet werde« ⁴⁾ »Die Hand-

¹⁾ Bardenhewer, S. 309.

²⁾ Constitut. Ap. 3, 16 (de Lagarde, pag. 110).

³⁾ Rahmani, Testamentum D. N. pag. 131.

⁴⁾ »Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν« cap. 43 (Migne, p. g. 155, 188). »Πέτρος

auflegung und die ἐπίκλησις τῆς χάριτος ist für diejenigen vorbehalten, welche zum Priester geweiht werden sollen; denn diese haben schon in der Taufe dieses Chrisma erhalten und haben es als die Salbung Christi, als Siegel und Gabe des Geistes; sie erhalten dann durch die Auflegung der hohenpriesterlichen Hände auch die Priesterweihe und die Ankunft des hl. Geistes in Gestalt feuriger Zungen. Er ließ sich nieder, so heißt es, auf einen jeden von ihnen und sie wurden erfüllt vom hl. Geiste*.¹⁾ Wäre zur Zeit der Einigungsversuche der Protestanten gegenüber der griechischen Kirche, in dieser eine eigene Handauflegung bei der Firmspendung als wesentlich erachtet worden und im Gebrauch gewesen, so hätte der Patriarch Hieremias den Protestanten nie zugegeben, das Sakrament der Firmung sei in der hl. Schrift nicht erwähnt.²⁾

§ 3. Die Firmsalbung.

1. Der Vollzug der Salbung.

Ist die oben S. 62 ff. gegebene Ansicht über die Entstehung der Scheitelsalbung richtig, dann stand ursprüng-

καὶ Ἰωάννης ἐπέτιθον τὰς χεῖρας, καὶ ἐλάβανον πνεῦμα ἅγιον. Ὁ δὲ τὸ μύρον ἐστὶν . . . καὶ τότε μὲν ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, νῦν δὲ ἀντὶ τῶν χειρῶν, αὐτὸ ἐστὶ τὸ ἡγιασμένον καὶ λεγόμενον μέγα μύρον.«

¹⁾ Περὶ τῆς ἱεράς τελετῆς τοῦ ἁγίου μύρου (Migne, p. g. 155, 237 s.): »ἀντὶ γὰρ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦτο (sc. τὸ θεῖον μύρον) δέδοται ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῖς ἐν Χριστῷ βαπτιζομένοις. Ἡ ἐπίθεσις δὲ τῶν χειρῶν, καὶ ἡ τῆς χάριτος ἐπίκλησις, τοῖς εἰς τὴν ἱερωσύνην χειροτονούμενοις τετίθεται. Οἱ δὲ καὶ τὸ χρίσμα μὲν τοῦτο πρότερον ἐν τῷ βαπτίσματι λαμβάνουσι, καὶ ἔχουσι ἤδη ὡς Χριστοῦ χρίσμα, καὶ σφραγίδα, καὶ δωρεάν τοῦ πνεύματος. λαμβάνουσι δὲ τῇ ἐπιθέσει τῶν ἀρχιερατικῶν χειρῶν καὶ τὴν χειροτονίαν, κατὰ τὴν ἐν εἵδει πορίνων γλωσσῶν ἐπιδημίαν τοῦ πνεύματος. »Ἐκάθισε γάρ, φησί, ἐφ' ἑνα ἕκαστον αὐτῶν, καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου.«

²⁾ Siehe o. S. 46 ff. bes. nota 4, sowie Arcudius l. c. de confirmatione cap. 2. — Arcudius Presbyter v. Coreyra gedenkt keiner Handauflegung; wenn Symeon von Thessalonich und Kbasilas zuweilen den Ausdruck ἐπίθεσις τῶν χειρῶν gebrauchen, so erklärt sich das nach Arc. aus der Anlehnung an Act. 8 und 19. — Vgl. auch Goar l. c. in baptismatis officium nota 28 (pag. 367). — Eine griechische von Nektarius, Patriarchen von Jerusalem, gutgeheißene Auslegung des Glaubens aus dem Jahre 1662 sagt: »olei unctione postmodum fieri coepisse, quod apostolorum aeo per impositionem manuum fiebat« (Gerbert l. c., pag. 17).

lich Chrismation und Konsignation im Abendland in engster Verbindung. Sobald sich aber einmal die äußerliche zeitliche Trennung der beiden Salbungen vollzogen hatte, gehörte nur mehr die unter dem Kreuzeszeichen vorgenommene Salbung auf der Stirne zum Firmungsritus.

Cyprian nennt diese Salbung das Kennzeichen zur Aus-
erwählung am Gerichtstage.¹⁾ Augustin gibt die symbolische
Bedeutung folgendermaßen: »Weil man auf der Stirne errötet,
so hat jener, welcher gesagt hat, wer sich meiner vor den
Menschen schämt, dessen werde ich mich auch schämen vor
meinem Vater, der im Himmel ist, die Schmach (des Kreuzes)
selbst... an der Stelle angebracht, wo sich unsere Scham
offenbart... nicht soll unbedeckt sein meine Stirne, es decke
sie das Kreuz meines Herrn.«²⁾

In der griechischen Kirche bestand die Firmsalbung nach
Cyrill von Jerusalem in der Salbung der Stirne, der Ohren,
der Nase und der Brust.³⁾ Diesen Ritus hat die griechische

¹⁾ Cypr. ad Demetr. c. 22.

²⁾ In Ps. 141 enarratio n. 9 (Migne, p. l. 37, 1839): »Quia in fronte erubescitur, ille qui dixit: qui me erubuerit coram hominibus, erubescam eum coram patre meo, qui in coelis est: ipsam ignominiam quodammodo, quam pagani derident, in loco pudoris nostri constituit (i. e. frontis) . . . non habeam nudam frontem, tegat eam crux domini mei.« Die gleiche Auslegung gibt später Thomas von Aquin S. th. III, q. 72 art., 9. — Decretum pro Armenis. — Catechismus Romanus P. II. c. III, q. 23.

³⁾ Catech. mystag. III (ed. Rupp. pag. 368). Wenn Cyrill Cat. mystag. 4, 7 die Stirnsalbung allein nennt: »ἐλπίπνας ἐν ἐλαίῳ τὴν κεφαλὴν μου.« »ἐλπίπνας σου τὴν κεφαλὴν ἐπὶ μετώπῳ διὰ τὴν σφραγίδα ἣν ἔχεις τοῦ Θεοῦ«, so ist daraus doch der Schluß noch nicht berechtigt, den Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie, IX. Bd. (Mainz 1901, S. 389), zieht: »obwohl Cyrill den Gebrauch seiner Kirche kennt, auch andere Glieder als die Stirne zu salben, so nennt er doch zur ‚Charakterisierung‘ der Firmung die Salbung der Stirne allein«. — Denn der ganze Abschnitt C. m. IV, 7 gibt eine Auslegung von Ps. 22, 5: »Du hast einen Tisch bereitet vor meinem Angesicht wider die, so mich quälen; du hast gesalbt mit Öl mein Haupt und mein berauschender Becher, wie herrlich ist er.« — Von einer anderen Salbung zu reden, als von einer Salbung des Hauptes, wäre eine Abschweifung von dem gesetzten Ziele. Abgesehen davon, daß die betreffende Stelle, wie die ganze IV. Katechese zunächst die Eucharistie behandelt und nur gelegentlich die Salbung erwähnt, ist hier

Kirche bis auf den heutigen Tag beibehalten. Ihr Euchologion fügt noch hinzu die Salbung der Augen, des Mundes¹⁾, der Hände und Füße. Ganz ähnlich ist der Ritus in den arabischen Canones des Basilius²⁾ und der Ritus der Kopten, der übrigens eine noch reichlichere Salbung vorschreibt (siehe o. S. 84 f.).

Die Symbolik der Salbung war hiernach im Orient eine viel reichere als im Abendland. Eine treffliche Deutung fand sie bereits durch Cyrill von Jerusalem: »Zuerst wurdet ihr gesalbt an der Stirne, damit ihr befreit wurdet von der Scham, welche der erste Mensch nach dem Sündenfalle überall mit sich herumtrug und damit ihr mit enthültem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wie im Spiegel schaut. Dann an den Ohren, damit ihr Ohren habet, zu hören die göttlichen Geheimnisse, wie Isaias sagte: ‚Und der Herr gab mir ein Ohr, zu hören.‘ und der Herr Jesus in den Evangelien: ‚Wer Ohren hat, zu hören, der höre.‘ Dann an der Nase, damit ihr nach Empfang der göttlichen Salbung saget: ‚Wir sind Christi Wohlgeruch für Gott unter denen, die gerettet worden.‘ Hierauf an der Brust, damit ihr angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit stehet gegen die Nachstellungen des Teufels. Denn gleichwie Christus nach der Taufe und der Herabkunft des hl. Geistes hinauszog und den (bösen) Feind niederkämpfte; also stellt auch ihr euch nach der heiligen Taufe und der geheimnisvollen Salbung, angetan mit der vollen Waffenrüstung des hl. Geistes der feindlichen Macht entgegen und kämpft sie nieder, indem ihr sprecht: ‚Alles vermag ich in dem, der mich stärkt, Christus.‘«

nur die Absicht Cyrills zu erkennen, eine Erklärung des Psalmverses zu geben, nicht aber die Absicht, diese gelegentliche Bemerkung als eine Charakterisierung der Firmung hinzustellen.

¹⁾ Die Salbung von Mund und Augen erwähnt bereits der sogenannte 7. Kanon des Konzils von Konstantinopel.

²⁾ Riedel, S. 282: can. 105: »Seine Stirn, sein Haupt, seine Handfläche, seine Schultern, seine beiden Ellenbogen, alle Gelenke seines Körpers, seine beiden Ohren, seine beiden Augen, seine Nase und seine Zunge soll er salben. . . . Sind sie mit der Bezeichnung fertig, wie wir vorhin gesagt haben, sollen sie seinen ganzen Körper mit dem Öl salben.«

2. Das Salböl.

Die ältesten Quellen reden bei Erwähnung der Firmung nur von »Öl« (oleum, ἔλαιον).¹⁾ Daraus zu schließen, die Firmung sei in den ersten Jahrhunderten mit bloßem Öl vollzogen worden, hält Bickell für eine willkürliche Behauptung. Denn daß die Väter zuweilen dem Chrisam den Namen Öl geben, könne nicht das mindeste beweisen.²⁾ Das ist sicher; aber andererseits haben wir damit auch keinen Beweis für eine Mischung des Öles mit anderen Substanzen gewonnen. Aus den ersten vier bis fünf Jahrhunderten ist keine Stelle anzuführen, in der ausdrücklich gesagt wird, daß das Chrisma eine Mischung von Olivenöl und Balsam sei.³⁾

Wichtig sind für unsere Frage die Ägyptische Kirchenordnung und das Testament unseres Herrn.⁴⁾ Beide Schriften erwähnen in dem Taufritus die Weihe des Öles des Exorzismus und des Öles der Danksagung. Der Unterschied der beiden Öle wird nur durch die verschiedene Weihe und die dadurch begründete verschiedene Namensbezeichnung gekennzeichnet. Einer Mischung beim Öle der Danksagung wird keine Erwähnung getan, obschon eine solche Erwähnung zur

¹⁾ Origenes, In Lev. Hom. 8, 11 (Migne, p. g. 12, 508 s.); Hippolyt von Rom, In Sus. v. 17 (Migne, p. l. 10, 692): *τί δὲ τὸ ἔλαιον, ἀλλ' ἢ τοῦ (ἀγίου) πνεύματος ἁγίου*. — Optatus v. Mileve, De schismate Donat. adv. Parmen. lib. 7 n. 4; lib. 4 n. 7 (Migne, p. l. 11, 1089; 11, 1040). — Basilius, lib. de spir. sto c. 27 n. 66 (Migne, p. g. 32, 188): *»τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως«*. — Prudentius »Psychomachia« v. 360 (Migne, p. l. 60, 50): *»Post inscripta oleo frontis signacula.«* — Dagegen kennen die Gnostiker des II. Jahrhunderts eine Salbung (nach der Taufe) mit Balsam und bezeichnen diese Salbung als Typus des Wohlgeruches über alles: *»μυρίζουσι τὸν τετελεσμένον τῷ ὁπῶ τῷ ἀπὸ (τοῦ) βαλσάμου.«* Irenaeus, adv. haeres. I. c. 21 n. 3 (Migne, p. g. 7, 661 s.). Hier wird aber des Öles nicht erwähnt und könnte vielleicht bei der Unterschätzung der Taufe und der Überschätzung der mehr geistigen Salbung von seiten der Gnostiker gerade der Gebrauch des Balsams ein Unterschied sein zum Ritus der katholischen Kirche.

²⁾ Z. f. k. Th. 1877, S. 115.

³⁾ Vgl. Löffler, S. 116; doch wird S. 127 behauptet: »Dogmatische Gründe machen es wenigstens probabel, daß die Beimischung des Balsams auf apostolischer Tradition beruhe.« (Die »dogmatischen« Gründe sind hier nicht weiter zu behandeln.)

⁴⁾ Ebenso die »arabischen Canones« des Hippolyt.

Charakterisierung des Unterschiedes so nahe lag.¹⁾ Rahmani hat schon hieraus, wenigstens bezüglich des »Testaments« geschlossen, daß eine Mischung mit Balsam zur Zeit dieser Schrift noch nicht üblich war.²⁾

Das Wort *chrisma* war noch im IV. Jahrhundert ein Synonymon von *oleum*, wie sich aus der Vergleichung zweier Stellen bei Prudentius ergibt: *Psychomachia*, V. 360: *Post inscripta oleo frontis signacula*; — *liber Cathemerinon*, 6, 125 f.: *Cultor dei memento, te fontis et lavacri rorem subisse sanctum, te chrismate innotatum*.³⁾ Doch macht bereits Optatus von Mileve einen Unterschied, indem er das nichtgeweihte Öl als »*oleum*« bezeichnet, das geweihte dagegen *chrisma* nennt. Krüll nimmt an, daß man seit dem VI. Jahrhundert begann, das Öl mit Balsam zu mischen.⁴⁾ Bei (Pseudo-) Dionysius (zirka 500) wird eine Zusammensetzung des Myron aus verschiedenen Substanzen erwähnt. Die Auslegung dazu gibt an, gerade wegen der vielen wohlriechenden Stoffe, die das Myron in sich enthalte, sinnbilde es Jesus, den beglückenden Quell der göttlich wohlriechenden Genüsse, der in urgöttlicher Angemessenheit die göttlichsten Düfte in die gottähnlichsten Geister (= Herzen) einsenke.⁵⁾

¹⁾ Testamentum (Rahmani I. c., pag. 127): »Cum sint signandi oleo in unctionem, episcopus oret super illud (sc. oleum) et gratias agat, item aliud (sc. oleum) exorcizet exorcismo catechumenorum. Illud quidem, quod exorcizatur, deferat diaconus et prope ipsum sistet presbyter. Qui igitur sistit prope oleum, super quod fit oratio gratiarum actionis, sit in parte dextera, et qui sistit prope aliud, quod exorcizatur, sit in parte sinistra.« — Ägyptische Kirchenordnung (Achelis, a. a. O., S. 95): »In der Stunde aber, welche man zum Taufen bestimmt hat, möge der Bischof über dem Öl danken und es in ein Gefäß tun und es das Öl der Danksagung nennen. Und ein Diakon trägt das Öl der Beschwörung und steht zur Linken des Presbyters und ein anderer Diakon nimmt das Öl der Danksagung und steht zur Rechten des Presbyters« Vgl. *Canones Hippolyti* (Haneberg, pag. 75).

²⁾ Rahmani I. c., pag. 215 (dissertatio VII de ritu baptismi).

³⁾ Innocenz I. bezeichnet in seiner ep. 25 ad Decent. c. 8 das Öl der letzten Ölung als *oleum chrismatis*.

⁴⁾ Kraus, *Realenzyklopädie* I, 211.

⁵⁾ De ecclesiastica hierarchia, cap. IV, III, § 4 (Migne, p. g. 3, 477): »Ἀλέγωμεν τοῖνον, ὡς ἡ τοῦ μύρου σύνθεσις συναγωγὴ τίς ἐστιν εὐπνόων

Hierauf sich beziehend sagt Stiglmayr: »Die älteren Quellen schweigen davon, daß man das heilige Salböl mit vielen anderen wohlriechenden Substanzen vermischte. Hätte man damals diese Tatsache gekannt, so würde man wohl bei der beliebten Anspielung auf den bonus odor Christi (Χριστοῦ εὐωδία) nicht unterlassen haben, ähnlich wie Dionysius auf die künstliche Steigerung jener εὐωδία hinzuweisen.«¹⁾

Das Wort »chrisma« bezeichnete ursprünglich jede Salbung ohne Rücksicht auf den Stoff, mit welchem die Salbung vollzogen wurde. So gebraucht es Cyprian (ep. 70, 2: *accepto chrismate id est unctione*), Cyrill von Jerusalem als Überschrift seiner dritten mystagogischen Katechese (περὶ χρίσματος); auch Innocenz I. gebraucht es noch in diesem Sinne. Beda Venerabilis gebraucht den Ausdruck schon für eine ganz bestimmte Mischung aus Olivenöl und Balsam.²⁾

Auf den Einwurf der Griechen, daß die Lateiner das Chrisma aus Wasser bereiten, antwortet Ratramnus³⁾: »Das Chrisma selbst aber bereiten sie (die Lateiner) nicht, wie die Griechen lügenhaft behaupten, aus Wasser, sondern aus dem

ἁλῶν ἐν ἑαυτῇ πλουσίως ποιότητος εὐόσμους, ἧς οἱ μετασχόντες εὐωδιάζονται κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ ποσοῦ τῆς ἐγγενομένης αὐτοῖς τοῦ εὐώδους μεθέξεως . . . (480): Οὐκοῦν ἡ τοῦ μύρου συμβολικὴ σύνθεσις, ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων, αὐτὸν ἡμῖν ὑπογράφει τὸν Ἰησοῦν πηγαῖον ὄντα τῶν θείων εὐωδῶν ἀντιλήψων ὄλβον, ἀναλογίαις θεαρχικαῖς εἰς τὰ θεοειδέστατα τῶν νοερῶν ἀναδιδόντα τοὺς θειοτάτους ἀτμούς, ἐφ' οἷς οἱ νόες εὐπαθῶς ἡδόμενοι, καὶ τῶν ἱερῶν ἀντιλήψων ἀποπληρούμενοι, τροφῇ νοητῇ χρῶνται, τῇ πρὸς τὸ νοερὸν αὐτῶν εἰσόδῳ τῶν κατὰ θείαν μέθεξιν εὐωδῶν διαδόσεων.»

¹⁾ Jos. Stiglmayr, S. 286.

²⁾ In cantica cantic. alleg. expos. lib. 2, c. 1 (Migne, p. l. 91, 1097: »Balsamum . . . quod in chrismatibus confectione liquori olivae admisceri . . . solet«, siehe oben S. 91. Dasselbe führt Menard (in Gregorii libr. sacr. notae [Migne, p. l. 78, 317]) an aus Gregorii M. expositio in c. 2 Cantici cantic.: »In Engaddi balsamum gignitur, quod cum oleo pontificali benedictione chrisma efficitur, quo dona spiritus sancti exprimuntur.« Daß zur Zeit Gregors des Großen der Gebrauch des Balsams üblich war, bezeugt die zweite Synode von Braga (572) can. 4 (ed. Bruns II, 40): »Placuit ut modicum balsami, quod benedictum pro baptismi sacramento per ecclesias datur, quia singuli tremisses pro ipso exigi solent, nihil ulterius exigatur.«

³⁾ Contra Graecorum opposita, lib. 4, c. 7 (Migne, p. l. 121, 334).

Safte der Balsamstaude oder¹⁾ der Flüssigkeit der Olive, was nicht nur von den Griechen geschieht, sondern von allen Kirchen Christi. « Amalarius kennt diese Bereitung des Chrismas aus Olivenöl und Balsam und gibt bereits auch eine symbolische Deutung dieser Mischung: »Diese Flüssigkeit deutet an die Wirksamkeit unseres Gastes (sc. des heiligen Geistes), nämlich die Liebe, welche versinnbildlicht wird durch das Öl; diese pflanzt er mit ihren grünenden Blättern ein in den Geist und läßt ausduften aus uns den Wohlgeruch des guten Rufes, wie aus dem Balsam der Wohlgeruch ausströmt.«²⁾ Vorher bezieht er die Salbung mit Chrisma auf zwei Gaben des heiligen Geistes, auf die Weisheit und Wissenschaft, wobei er die Weisheit im Öle, die Wissenschaft im Balsam symbolisiert findet.³⁾ Hugo von St. Viktor berichtet den Tatbestand der Mischung von Öl und Balsam und deutet wie Amalarius das Öl von der Eingießung der Gnade, den Balsam vom Wohlgeruch des guten Rufes.⁴⁾ Ihm folgen Alexander von Hales⁵⁾, und Bonaventura⁶⁾, Albertus Magnus⁷⁾ und Thomas von Aquin⁸⁾, Scotus⁹⁾ und Durandus.¹⁰⁾ Denselben Gedanken gibt Eugen IV. in seinem decretum pro Armensis¹¹⁾ und der Cate-

¹⁾ Der Text bei Migne, p. I. 121, 334, hat hier »vel«. Schwane, Dogmengeschichte, II (2. Aufl.), S. 772, glaubt das vel mit et geben zu sollen.

²⁾ De ecclesiasticis officiis, lib. 1, c. 27 (Migne, p. I. 105, 1052).

³⁾ Migne, p. I. 105, 1051 s.: »Oleum ad sapientiam, balsamum odorem suum longe lateque spargens, ad scientiam. Haec duo, id est, vita et doctrina sibi connexa inveniuntur in septem donis.«

⁴⁾ De sacramentis libri 2, p. 7 de confirm., c. 1 (Migne, 176, 459).

⁵⁾ Summa theolog., p. IV, quaestio 9 de sacr. conf. m. 2, a. 1.

⁶⁾ Breviloquium, p. VI, c. 8: Oleum = lumen intelligentiae et nitor conscientiae; balsamum = odor famae etc.

⁷⁾ In IV. Sentent. dist. 7. A. art. 3, ad q. 2: Oleum lucet, ungit, pascit. . . conservat balsamum a putredine ea, quae balsamo inunguntur, et habet similitudinem contra putredinem fomitis trahentem in pusillanimitatem et timorem Christiani nominis in persecutione.

⁸⁾ S. th. III, q. 72, art. 2.

⁹⁾ In Sentent. IV, dist. 7, q. 1.

¹⁰⁾ In Sentent. IV, dist. 7, q. 2.

¹¹⁾ Denzinger, Enchiridion, n. 592.

chismus Romanus¹⁾ wieder. Das Konzil von Trient bringt die Bereitung des Chrismas nicht zur Sprache. Nur wurde der Wunsch laut: es möge von der Synode Dispens gegeben werden für irgendwelches andere Öl anstatt des Chrisma, da der Balsam so selten zu finden sei.²⁾

Die Griechen (und die Orientalen) begnügten sich mit der einfachen Mischung von Öl und Balsam nicht; schon Pseudo Dionysius weist auf eine Mehrheit von wohlriechenden Substanzen als Bestandteile des Myron hin. Die jetzige griechische Kirche mischt dem Olivenöl im ganzen 40 Elemente bei. Eine namentliche Aufzählung (33) findet sich bei Berti³⁾ und Goar⁴⁾, neuestens bei Staerk S. 147 mit Angabe der verwendeten Menge der einzelnen Bestandteile. Muster für diese reiche Mischung mag das alttestamentliche Myron gewesen sein, welches nach II. Mos. 30, 23. 24 aus Myrrhe, Cinnamom, Kalmus, Kassia und Olivenöl zusammengesetzt war.

Die Nestorianer, als die älteste der noch bestehenden Sekten des Orientes, gebrauchten zur Firmsalbung reines Öl ohne jegliche Mischung und verteidigten diesen ihren Gebrauch sogar mit heftiger Polemik.⁵⁾ Sie stimmen hierin mit dem »Testament unseres Herrn« und der Ägyptischen Kirchenordnung überein.

¹⁾ Quaestiones 7. 8. 9 (pars II, c. 3).

²⁾ (Oscensis: bei Theiner, Acta, Vol. I, p. 440). Dieselbe Schwierigkeit erheben die Bischöfe, an welche der pseudoisidorische Brief des Papstes Fabian gerichtet ist (Migne, p. l. 130, 154). Ähnlich, was S. 101 in nota 1 angegeben ist.

³⁾ Theologia historico-dogmatico-scholastica, I, 32, c. 5.

⁴⁾ Euchologion, pag. 637. Vgl. Kraus, Realenzyklopädie, I, 211, sowie besonders Petrides, Consécration du Saint Chrême à Damas en 1660 [Échos d'Orient. Jahrg. 5. (1901) Nr. 2 (décembre) p. 76–81]. Dazu die Besprechung in Bessarione anno IV, vol. 7, p. XIX. Danach steigen die Ingredienzien bis 43; die Essenzen, um sie zusammenzusetzen, sind 14.

⁵⁾ Assemani, Bibliotheca Orientalis, III, p. II, Romae 1728, pag. 281 s.: Ebedjesus Sobensis: »Eius (chrismatis) quidem materia oleum purae olivae est.« Timotheus II: »Quare prae caeteris oleis ad nostram unctionem consignationemque in sacro baptismo oleum olivae consecratum est, non alia olea?« Joannes Zugbi, in *carm. de baptismo et fermento*: »In oleo olivae tradiderunt nobis apostoli cornu baptismi, non in myro

Die Malabaren bedienten sich des Öles der indischen Sesamnuß. Des gleichen Öles bedienten sich die Armenier, welche, deshalb angeschuldigt, auf dem Konzil von Tarsus (1177) als Entschuldigung ähnliche Gründe anführten wie der Nestorianer Joannes Zugbi (s. o. S. 100, nota 5), sie seien zu arm, die kostbaren Substanzen zu kaufen, die übrigens in den nördlichen Gegenden schwer zu haben seien.¹⁾

Die Kopten, Syrer, Armenier und Äthiopier dagegen verwenden zur Firmsalbung Öl mit Balsam und anderen wohlriechenden Essenzen vermischt, mehr oder minder der Myronbereitung der Griechen verwandt.²⁾

3. Die Weihe des Salböles.

a) Basilius erklärt die Weihe des Salböles als einen alt-hergebrachten Brauch der apostolischen Überlieferung.³⁾ Daß diese Anschauung des Basilius nicht geradezu abzuweisen ist, zeigt die Tatsache, daß bereits über ein Jahrhundert vor ihm Cyprian von Karthago die Ölweihe als eine eingelebte Übung seiner Kirche kennt. Den Häretikern gegenüber erklärt Cyprian, eine Heiligung durch die Salbung sei bei ihnen des-
(*seu unguento*) *optimo, ut in ecclesia occidentis. Quatuor ob causas in oleo olivae illud nobis tradiderunt. Prima est, ut sibi consentiant duo Testamenta: Moyses enim cum iussus esset oleum facere pro unctis, praecepit, ut oleum conficerent, quo sacerdotes regesque ungeret. Item apostoli in oleo olivae tradiderunt cornu baptismi, iusseruntque ungi in baptismo reges futuri saeculi. Altera causa est, cur illud in oleo olivae tradiderunt, ut scilicet, et pauperibus et divitibus inventu facile esset. At vero oleum optimum myri non est omnibus facile inventu, et fortasse pauperes quum illud habere nequeant, detrimentum paterentur.*«

¹⁾ Denzinger, Ritus I, pag. 53: »Ex paupertate quidem huic derogamus traditioni, cum in plaga septentrionali difficillime ea reperiatur materia, quae continet figuram gratiae spiritus sancti. Si tamen deinceps inventu facilis fuerit, haudquaquam traditionem istam fraudabimus.«

²⁾ Denzinger, l. c., pp. 51—54.

³⁾ Liber de spiritu sancto, c. 27, n. 66 (Migne, p. g. 32, 188): »Εὐλογοῦμεν δὲ τὸ τε ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος, καὶ τὸ ἐλαίον τῆς χρίσεως καὶ προσέτι αὐτὸν τὸν βαπτιζόμενον. Ἀπὸ ποίων ἐγράφων; οὐκ ἀπὸ τῆς σιωπαμένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως; Τί δέ; αὐτὴν τοῦ ἐλαίου τὴν χρίσιν τίς λόγος γεγραμμένον ἐδίδασξε; . . . οὐκ ἐκ τῆς ἀδημοστεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας, ἣν . . . οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν.«

halb nicht möglich, weil sie das Öl nicht weihen könnten; die Weihe des Öles aber könne bei ihnen nicht geschehen, weil sie keinen Altar und keine Kirche hätten.¹⁾ Man könnte hier entgegenhalten, Cyprian spreche hier ganz allgemein von einer Salbung, ob aber die Firmsalbung gemeint sei, sei nicht unwiderleglich klar, also auch kein Beweis gewonnen für die Weihe des Firmchrismas. Allein diese und ähnliche Stellen beweisen doch für die Weihe des Firmsalbüls, insofern beide Salbungen nach der Taufe mit dem gleichen Öle vollzogen wurden.²⁾ Einen deutlichen Hinweis auf eine Weihe des Öles bietet Optatus von Mileve. Unter eine Anzahl von gräßlichen Sakrilegien, die er den Donatisten vorwirft, rechnet er auch, daß sie das Gefäß mit Chrisma zum Fenster hinauswarfen. Er stellt diese Entweihe des Chrisma neben den Frevel, den sie an der Eucharistie begingen, und sagt, daß Gott einen Engel gesendet, dessen Hand das Gefäß mit Chrisma unverseht bewahrt habe.³⁾ Eine derartige Darstellung ist offenbar nur auf Grund einer Ölweihe möglich. Auch Augustin spricht die Weihe des Salbüles aus.⁴⁾

Aus der griechischen Väterzeit bietet ein glänzendes Zeugnis für die Weihe des Myron die dritte mystagogische Katechese Cyrills von Jerusalem, wo dieser die Heiligkeit des Salbüls seinen Neophyten also dartut: »Du darfst jenes Myron nicht für eine einfache Salbe halten; denn wie das Brot der Eucharistie nach der Anrufung des heiligen Geistes nicht mehr

¹⁾ Ep. 70, 2 (Migne, p. 1.3, 1040): »Porro autem eucharistia est (vielleicht et?) unde baptizati unguuntur, oleum in altari sanctificatur. Sanctificare autem non potuit olei creaturam, qui nec altare habuit nec ecclesiam.«

²⁾ Vgl. Ägyptische Kirchenordnung und Testamentum. Innocenz I. ep. ad Decent., ep. 25, c. 3.

³⁾ Optat. de schismate Donat. adv. Parmen. 1. 2, n. 19 (Migne, p. 1. 11, 972).

⁴⁾ In Joh. Evang. tract. 118, n. 5 (Migne, p. 1. 35, 1950): Postremo quid est, quod omnes noverunt, signum Christi, nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur frontibus credentium, sive ipsi aquae, ex qua regenerantur, sive oleo, quo chrismate unguuntur, sive sacrificio, quo aluntur, nihil eorum rite perficitur.

einfaches Brot ist, sondern der Leib Christi, so ist auch diese heilige Salbe nach der Epiklese nicht mehr eine einfache oder wie man sagen möchte gewöhnliche (Salbe), sondern eine, welche eine Gnadengabe Christi und ein durch die Gegenwart des heiligen Geistes wirksames Mittel seiner Gottheit geworden ist.«¹⁾

Ähnlich wie Cyrill äußert sich Gregor von Nyssa über die Weihe des mystischen Öls²⁾: »Das mystische Öl, der Wein, sind von geringem Werte vor der Segnung, nach der Heiligung durch den (heiligen) Geist hat ein jedes eine ganz andere Wirkung.«

b) Cyrill v. Jer. berichtet, daß die Ölweihe durch eine ἐπίκλησις vollzogen wurde. Über den Wortlaut dieser Epiklese erfahren wir nichts. Nach der Ägyptischen Kirchenordnung³⁾, dem Testament unseres Herrn⁴⁾ und den Canones Hippolyts⁵⁾ vollzog der Bischof in der Stunde, welche man zum Taufen bestimmt hatte, die Weihe der Öle. Über dem einen wurde eine Beschwörungsformel gesprochen, daher sein Name »Öl der Beschwörung« und seine Verwendung zum Exorzismus vor der Taufe; über dem anderen, das seine Verwendung bei der Chrismation nach der Taufe und bei der Firmsalbung finden sollte, sprach der Bischof ein Danksagungsgebet und

¹⁾ Cat. mystag., III, n. 3 (ed. Rupp, pag. 368): ἀλλ' ὅρα μὴ ὀπιονήσης ἐκεῖνο τὸ μύρον φιλὸν εἶναι. ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκ ἔτι ἄρτος λιτός, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, οὕτως καὶ τὸ ἅγιον τοῦτο μύρον οὐκ ἔτι φιλόν, οὐδ' ὡς ἂν εἴποι τις κοινὸν μετ' ἐπίκλησιν, ἀλλὰ Χριστοῦ χάρισμα καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσία τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικὸν γινόμενον.« Erklärung der vielumstrittenen Stelle bei Renz, Geschichte des Meßopferbegriffes, Freising 1901, I. Bd., S. 384.

²⁾ In baptismum Christi, Migne, p. g. 46, 581: ὁ ἄρτος πάλιν ἄρτος ἐστὶ τέως κοινός· ἀλλ' ὅταν αὐτὸν τὸ μυστήριον ἱερουργήσῃ, σῶμα Χριστοῦ λέγεται τε καὶ γίνεται. Οὕτως τὸ μυστικὸν ἔλαιον, οὕτως ὁ οἶνος. ὀλίγου τινὸς ἅξια ὄντα πρὸ τῆς εὐλογίας, μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὸν τοῦ Πνεύματος, ἐκάτερον αὐτῶν ἐνεργεῖ διαφόρως.« — In den excerpta Theodoti heißt es: »καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος . . . δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται (Migne, p. g. 9, 696, n. 82).

³⁾ Achelis, a. a. O., S. 95.

⁴⁾ Rahmani, l. c., pag. 127 (cfr. pag. 215).

⁵⁾ Haneberg, l. c., pag. 75 (Canon XIX, 8).

nannte es deshalb »ἐλαϊον εὐχαριστίας«. Das Gebet selbst wird von den Schriften nicht angegeben. Vielleicht lautete es ähnlich wie das folgende, das uns die apostolischen Konstitutionen bieten. »Was das Myron aber betrifft, so sollt ihr also Dank sagen: Wir danken dir, o Gott, Schöpfer des Weltalls, für den Wohlgeruch des Myrons und für die unsterbliche Ewigkeit, womit du uns bekannt gemacht hast durch Jesus, deinen Sohn; denn dein ist die Herrlichkeit und die Kraft in Ewigkeit Amen.«¹⁾

Von ungleich größerer Wichtigkeit ist das Weihegebet aus dem Euchologion des Serapion von Thmuis in Ägypten, des Zeitgenossen Athanasius des Großen. Das Euchologion enthält neben einer »εὐχή εἰς τὸ ἄλειμμα τῶν βαπτιζομένων« (Gebet für das Salböl derer, die getauft werden sollen) folgendes »Gebet für das Chrisma, womit die Getauften gesalbt werden«: »Gott der Stärke, Helfer jeder Seele, die sich zu dir wendet und kommt unter die mächtige Hand deines Eingeborenen, wir rufen zu dir, daß du durch die göttliche und unsichtbare Macht unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus einsenken wolltest in dieses Chrisma göttliche, himmlische Wirkung (= Gnadenkraft), damit die Getauften mit ihm (Chrisma) gesalbt im Zeichen (ἐκτύπωμα τοῦ σημείου) des heilsamen Kreuzes des Eingebornen, durch welches beschämt und zu Schanden ward Satan und jegliche feindliche Macht, wie wiedergeboren und erneuert durch das Bad der Wiedergeburt, so auch teilhaft werden der Gabe des heiligen Geistes; daß sie, geschirmt durch dieses Siegel, verbleiben standhaft und fest, unverseht und unverletzlich, ohne Kränkung und Nachstellung, daß (friedlich) sie leben im Glauben und in Erkenntnis der Wahrheit bis zum Ende in Erwartung der himmlischen Hoffnungen des Lebens und der ewigen Verheißungen unseres Herrn und Heilands Jesus Christus, durch welchen dir der Ruhm und

¹⁾ Ap. K. 7, 29 (de Lagarde, pag. 210): »περὶ δὲ τοῦ μύρου οὕτως εὐχαριστήσατε: Εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ δημιουργὲ τῶν ὅλων, καὶ ὑπὲρ τῆς εὐωδίας τοῦ μύρου, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀθανάτου αἰῶνος οὗ ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.«

die Macht im heiligen Geiste, jetzt und in alle Ewigkeit. Amen.«¹⁾

Die Canones des Basilius (Riedel, S. 280 f.) enthalten folgendes Gebet über dem *χρίσμα* — Öl: »Wir flehen und bitten dich, o Herr, Gott, Allesfassender, und beten inbrünstig zu deinem Sohne, der von dir geliebt wird, dem wahren Herrn, dem Unsterblichen, dem Lichte, welches kein Ende hat, und in dem keine Finsternis ist, welches durch nichts Böses getrübt wird — wir aber kennen es nur durch seinen geliebten Sohn, von dem es stammt, und den Heiligen Geist — der in die Welt kam, um unser Geschlecht zu erlösen — wir flehen zu deiner Göttlichkeit im Himmel, daß du deinen Heiligen Geist auf dieses Öl oder dieses Fett sendest, die Vergebung der Sünden, das Öl der köstlichen Gabe, das Öl, dessen Vorzüglichkeit den Götzendienst vernichtet, die Geißel, welche die Satane vertreibt, damit jeder damit Gesalbte, mit der Kraft des Heiligen Geistes erfüllt werde, die Kraft der Seele und des Leibes erhalte und ihm viele Jahre hinzugefügt werden. Erfülle ihn mit Wissen und Weisheit und mach ihn

¹⁾ Übersetzung nach dem griechischen Text bei Wobbermin, S. 12 und 13, XVI: »εὐχὴ εἰς τὸ χρίσμα ἐν ᾧ χρίονται οἱ βαπτισθέντες. Ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ὁ βοηθὸς πάσης ψυχῆς ἐπιστρεφούσης ἐπὶ σε καὶ γινομένης ὑπὸ τὴν κραταιάν σου χεῖρα τοῦ μονογενοῦς, ἐπικαλούμεθά σε, ὥστε διὰ τῆς θείας καὶ ἀοράτου σου δυνάμεως τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ ἐνεργῆσαι ἐν τῷ χρίσματι τοῦτῃ ἐνέργειαν θεῖαν καὶ οὐράνιον, ἵνα οἱ βαπτισθέντες καὶ χριόμενοι ἐν αὐτῷ τὸ ἐκτόπωμα τοῦ σημείου τοῦ σωτηριώδους σταυροῦ τοῦ μονογενοῦς, δι' οὗ σταυροῦ διετράπη καὶ ἐθριαμβεύθη σατανᾶς καὶ πᾶσα δύναμις ἀντικειμένη, ὡς ἀναγεννηθέντες καὶ ὀνανεωθέντες διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς παλινγενεσίας καὶ οὗτοι μέτοχοι γένωνται τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ἀσφαλισθέντες τῇ σφραγίδι ταύτῃ διαμείνωσιν ἐδραῖοι καὶ ἀμετακίνητοι ἀβλαβεῖς καὶ ἄσυλοι ἀνεπηρέαστοι καὶ ἀνεπιβούλευτοι ἐμπολιτευόμενοι ἐν τῇ πίστει καὶ ἐπιγνώσει τῆς ἀληθείας μέχρι τέλους ἀναμένοντες τὰς οὐρανίους τῆς ζωῆς ἐλπίδας καὶ αἰωνίους ἐπαγγελίας τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνες πάντας αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.« Vgl. P. Drews, Über Wobbermins altchristliche liturgische Stücke (Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1900, XX, S. 291—328 und 415—441.) S. 305 faßt er dieses Gebet als Überarbeitung, Modernisierung älterer Formulare und sagt: »Daß aber Serapion diese Überarbeitung vorgenommen hat . . . ist so lange festzuhalten als nicht ein Gegenbeweis geliefert ist oder stichhaltige Gründe für einen Zweifel vorliegen.«

in der Gnade vollkommen. Erfülle ihn mit geistlichem Verstande, damit er dein Wort und deine Geheimnisse verstehe. Schenke ihm Vergebung seiner ersten Sünden. Denn du hast Gnade, und Liebe zum Fleische kommt von dir. Preis sei dir und deinem geliebten Sohne und dem Heiligen Geiste bis in die Ewigkeit aller Ewigkeiten. Amen.«

Pseudo-Dionysius erwähnt, daß die Weihe des Myron mit Räucherung, Psalmengesang und Lesung der Heiligen Schrift eingeleitet werde; der Hierarch stellt das mit zwölf Flügeln verhüllte Myron auf den Altar und spricht darüber das Weihegebet.¹⁾ Ob die Weihe wie in den drei angeführten Ritualien aus dem V. Jahrhundert, zur Zeit des »Dionysius« vor der Feier der heiligen Messe, während der Tauffeierlichkeit stattfand oder wie im späteren Ritus der griechischen Kirche während der heiligen Messe, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden.²⁾ — Eine Darstellung der ganzen Feierlichkeit der Myronweihe in der griechischen Kirche gibt Symeon von Thessalonich in der Abhandlung *περί τῆς ἱερᾶς τελετῆς τοῦ ἁγίου μύρου* (Migne, p. g. 155, 237s.): Am Mittwoch, an welchem die Sünderin das Haupt des Herrn mit köstlicher Salbe gesalbt hat, wird das Myron durch die Mischung von Olivenöl und wohlriechenden Essenzen zubereitet. Am heiligen Donnerstag bringt ein Priester nach Beginn der heiligen Messe, vom Diakon begleitet, das Gefäß mit dem Myron vor den Altar, wo es der Patriarch in Empfang nimmt und auf den Altar stellt. Zwischen Wandlung und Kommunion wird die Weihe vollzogen. Der Patriarch nimmt die Verhüllung von dem Alabastergefäße, segnet das Myron mit dem Kreuzeszeichen und spricht dann die Weihegebete.³⁾

¹⁾ De ecclesiastica hierarchia, c. IV, II (Migne, p. g. 3, 473).

²⁾ Vgl. Löffler, S. 476.

³⁾ . . . καὶ δέσποτα Θεὸς παντοκράτωρ, ἀνάδειξον αὐτὸ (sc. μύρον) τῇ ἐπιφοιτήσει τοῦ προσκυνητοῦ καὶ ἁγίου σου πνεύματος. Ἐνδύμα ἀφθαρσίας καὶ σφραγίδα τελειοποιόν, ἐκτυποῦσαν τοῖς τὸ θεῖον σου λουτρὸν δεχομένοις τὴν ἁγίαν σου ὀνομασίαν καὶ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου σου πνεύματος. εἰς τὸ εἶναι δὲ αὐτοῦς ἐνώπιόν σου ἐπγνωστούς, οἰκείους . . . ἀπηλλαγμένους πάσης κακίας . . . λελυτρωμένους τῇ περιβολῇ τοῦ ἐνδόματος τῆς ἀφθαρσίας.«

Im Abendland scheint nach Cyprian¹⁾ schon in frühester Zeit die Ölweihe während des heiligen Opfers, wenigstens doch am Altar vorgenommen worden zu sein. Die Weihe selbst wurde nach Augustin²⁾ unter Anwendung des heiligen Kreuzzeichens und nach Optatus von Mileve³⁾ im Namen Jesu vollzogen. Nach dem Gelasianischen⁴⁾ und Gregorianischen⁵⁾ Sakramentar fand die Weihe des Chrisams während der (zweiten) Messe am Gründonnerstag statt, woher diese Messe auch den Namen *missa chrismalis* (*chrismatis*) hatte. — Die Anordnung, das Chrisma am Gründonnerstag zu weihen, mag mit Rücksicht auf die feierliche Taufspendung am Charsamstag getroffen worden sein. Früher war es dem Bischof freigestellt, das Chrisma zu weihen, wann er es brauchte, d. h. bei der Ausspendung der Taufe und Firmung; neben der Ägyptischen Kirchenordnung und dem Testamentum bezeugt dies das erste Konzil von Toledo.⁶⁾ Wenn Staerk (S. 144) sagt: »Papst Fabian schreibt der allgemeinen Kirche vor, daß der Chrisam jedes Jahr am Gründonnerstag neu bereitet werden müsse,« so ist zu beachten, daß der betreffende Brief nicht dem Papste des III. Jahrhunderts zugehört, sondern den pseudoisidorischen Dekretalen (Migne, p. I. 130, 154) entstammt.

Die Weihe des Chrisma erfuhr im Orient bei einigen eine derartige Wertschätzung, daß einige Theologen den heiligen Geist im Chrisma in gleicher Weise gegenwärtig annahmen, wie den Leib und das Blut des Herrn in der Eucharistie.⁷⁾

¹⁾ Ep. 70, 2: »Eucharistia et unde baptizati unguntur oleum in altari sanctificatur.«

²⁾ In Joh. tract. 118, n. 5: »Quod signum (sc. crucis) nisi adhibeatur . . . oleo quo chrismate unguntur . . . nihil eorum rite perficitur.«

³⁾ De schismate Donat., I. 7, n. 4: Quod (sc. oleum) chrisma postquam conditum est nominatur. Antequam fiat, oleum est natura simplex; fiet suave, dum de nomine Christi conditur.

⁴⁾ Migne, p. I. 74, 1099s.

⁵⁾ Migne, p. I. 78, 83s.

⁶⁾ Can. 20: »Episcopus sane certum est omni tempore licere chrisma conficere.«

⁷⁾ Denzinger, Rit. Or., I, 58, führt den Armenier Vartanus an. — Wenn dagegen Klee (Dogmatik, III, 168) und ebenso Denzinger l. c. behaupten: »Moses Barcephä und Daniel erheben die Firmung über die

c) Minister der Weihe des Salböles war in gewöhnlicher Ordnung immer der Bischof. Dieses Vorrecht der Bischöfe, den Firmchrisam zu weihen, wurde mit aller Strenge von Päpsten und Synoden, besonders Abweichungen gegenüber, festgehalten. So das zweite Konzil von Karthago (390), can. 3: »Die Weihe des Chrimas und die Weihe der Jungfrauen soll nicht von Priestern geschehen.«¹⁾ Wiederholt wurde die Anordnung auf dem dritten Konzil von Karthago (397), can. 36: »Der Priester soll, ohne den Bischof befragt zu haben, Jungfrauen nicht weihen, das Chrisma aber soll er niemals weihen.«²⁾ In Spanien hatten Priester, ähnlich wie in Afrika, das Recht in Anspruch genommen, die Chrisamweihe zu vollziehen und machten auch von dem scheinbaren Rechte Gebrauch. Daraufhin gab die Synode von Toledo folgenden Erlaß im 20. Kanon: »Obwohl fast überall die Sitte beobachtet wird, daß außer dem Bischof niemand das Chrisma weihen soll, so haben wir doch auf den Bericht hin, daß an einigen Orten oder Provinzen Priester das Chrisma weihen, den Beschluß gefaßt, daß vom heutigen Tage ab niemand anders

Eucharistie, indem hier nur eine Figur des Leibes Christi sei, im Chrisma dagegen der heilige Geist wahrhaft selbst«, so ist dies eine Folgerung aus der von ihnen angezogenen Stelle in der Bibliotheca Orient. II, pag. 505, wo der Inhalt der Schriften beider Theologen über das Chrisma angegeben (die Schriften selbst finden sich in syrischen Codices der Vaticana) und von der ersteren bemerkt wird: *Comparatio chrismatis cum eucharistia*; hieraus läßt sich obige Folgerung noch nicht ziehen. Deutlicher, aber auch nicht bestimmt heißt es von der zweiten Schrift: »*Danielis monachi Tractatus, qua in re chrisma ab eucharistia differt ubi chrisma plus iusto extollens, de eucharistia male sentit.*« Auch hier ist noch nicht gesagt, daß Daniel Monachus die Firmung (oder besser Chrisma) über die Eucharistie stellt. Es sei dies deshalb hier bemerkt, weil die neueren Dogmatiken auf die Stelle bei Denzinger sich beziehen, die aber so lange nicht vollkommen verbürgt sein kann, als nicht die genannten Codices zum Beweise in Einsicht genommen, beziehungsweise ediert sind.

¹⁾ Can. 3: »*Chrismatis confectio et puellarum consecratio a presbyteris non fiant*« (ed. Bruns, I, pag. 118).

²⁾ Can. 36: »*Ut presbyter inconsulto episcopo virgines non consecrat, chrisma vero nunquam conficiat.*«

als der Bischof das Chrisma weihen soll.«¹⁾ Allein diese Verordnung scheint für Spanien von geringem Erfolge gewesen zu sein. Denn in der zweiten Hälfte des VI. Jahrhunderts mußte die erste (beziehungsweise zweite) Synode von Braga (563) die Übergriffe der Presbyter abermals tadeln und um ihren Bestimmungen mehr Nachdruck zu verleihen, belegte sie die Übertretung des Gesetzes mit Absetzung vom Amte.²⁾ — Daß nur der Bischof das ordentliche Recht habe, das Öl zu weihen, besagt auch die ep. 25 Innocenz I. ad Decentium³⁾ und schon vorher die dem Papst Sylvester zugeschriebene Bestimmung »constituit . . . chrisma ab episcopo confici.«⁴⁾

Nach Pseudo-Dionysius »hat das göttliche Gesetz die Heiligung der hierarchischen Ordnungen sowie die Weihe des göttlichen Myron und die Altarweihe der vollendenden Macht der mit Gott geeinigten Hierarchen zugeteilt.«⁵⁾

Diese Bestimmung hat die griechische Kirche beibehalten und schließlich die Chrisamweihe zu einem Reservatrecht

¹⁾ Bruns, *Canones Apostol. et Concil.*, I, pag. 206 s.: »Quamvis paene ubique custodiatur, ut absque episcopo chrisma nemo conficiat, tamen quia in aliquibus locis vel provinciis presbyteri dicuntur chrisma conficere, placuit ex hac die nullum alium nisi episcopum chrisma conficere et per dioeceses destinare, ita ut de singulis ecclesiis ad episcopum ante diem paschae diaconi destinentur aut subdiaconi, ut confectum chrisma ab episcopo destinatum ad diem paschae possit occurrere.«

²⁾ Cap. XIX (ed. Bruns, l. c. II, 36): »Item placuit, ut si quis presbyter post hoc interdictum ausus fuerit chrisma benedicere, aut ecclesiam aut altarium consecrare, a suo officio deponatur, nam et antiqui hoc canones vetuerunt.« Vgl. auch Tolet. VIII (653), c. 7 (Bruns, I, 280): »Nosse nos convenit, quod episcopalis eminentiae non immerito sacris omnibus esse summa percensuit, quae ceteris sacerdotibus exercenda prohibuit: scilicet templorum dei sacrationem, chrismatis benedictionem, sacrorumque ordinum institutionem, quae tamdiu valenter ordinata persistunt, quam excellentissime conferuntur, qui et tanto ab eis singulariter impenduntur, quanto eidem summo culmini peragenda servantur.«

³⁾ Denzinger, *Enchiridion*, n. 60: presbyteris . . . chrismate baptizatos ungere licet: sed quod ab episcopo fuerit consecratum.

⁴⁾ *Liber Pontificalis*, pars prior ed. Mommsen, pag. 49.

⁵⁾ De eccles. hierarch., c. 5, I, § 5 (Migne, p. g. 3, 505): »ἡ θεία θεσμοθεσία τὴν τῶν ἱεραρχικῶν (= ἱερατικῶν?) τάξεων ἁγιαστείαν, καὶ τὴν τοῦ θεοῦ μύρου τελείωσιν, καὶ τὴν ἱεράν τοῦ θυσιαστηρίου τελετουργίαν, ταῖς τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν τελεσιουργοῖς δυνάμεσιν ἐνταύθως ἀπεκλήρωσεν.«

ihrer Patriarchen gemacht.¹⁾ Nach der Auffassung der russisch-griechischen Kirche hat jeder Bischof die Macht, das Myron zu weihen. Doch hat das Konzil von Moskau (1675) diese heilige Handlung den Metropolitcn von Moskau und Kiew zugeeignet, aus dem Grunde, weil man nicht überall die erforderlichen Ingredienzien erhalten konnte.²⁾

Die Ägyptische Kirchenordnung³⁾, das »Testament unseres Herrn«⁴⁾ und die arabischen Canones des Hippolyt⁵⁾ nennen den Bischof als Minister für die Weihe des »Öles der Danksagung«. Die jetzigen orientalischen Sekten sind dieser Tradition treu geblieben.⁶⁾

Im Abendlande schloß man nicht bloß Presbyter von der Vollmacht zur Chrisamweihe aus, auch den Chorbischöfen wurde die Berechtigung hierzu nicht gewährt.⁷⁾

Oben haben wir gehört, daß Priester das Firmchrisma (beziehungsweise Taufchrisma, beide sind ja identisch) weihten, aber gegen die kirchlichen Bestimmungen. Es fragt sich nun, ob die Geschichte nicht auch Fälle aufweist, wo Priester Chisma weihten, und zwar mit kirchlicher Erlaubnis.

Die älteste Nachricht bietet uns für Syrien vielleicht der 60. pseudonicanische Kanon des Maruta von Maipherkat († vor 420): »Es ist der Wille der allgemeinen Synode, daß der Chorbischof die Landpriester nicht verachte, sondern auf

¹⁾ Goar, pag. 363 n. 11 (und pag. 643). Die Weihe des Katechumenen- und Krankenöles wurde den Presbytern gestattet, nie aber die Weihe des Chisma, welche immer ein Vorrecht der Bischöfe blieb.

²⁾ Staerk, S. 148.

³⁾ Achelis, a. a. O., S. 95.

⁴⁾ Rahmani, l. c., pag. 127.

⁵⁾ Haneberg, l. c., pag. 75.

⁶⁾ Denzinger, Rit. Orient. I, pag. 54s. In folgender Stelle wird das Weiherecht bloß dem Patriarchen, Katholikos und Metropolitcn zugesprochen: »Johannis (Jakobit) patriarchae. Nemo ex episcopis potestatem habet a Deo consecrandi myron in pagis: quia non est consuetudo, ut in iis consecratur, sed in civitatibus ac iis in locis, quae antiquitus ad hoc deputata fuere. Quod si persecutio fuerit, consecratur, ubi oportuerit; verumtamen occulte. Directio. Ex his innotescit, quod patriarchae tantummodo et catholico ac metropolitae potestas sit consecrandi myron.« Vgl. daselbst andere Stellen.

⁷⁾ Concilium Meldense (845), can. 44. Mansi 14, 829.

sie schaue und sich mit Fleiß um sie kümmerge: wie sie am Altare dienen und bei den heiligen Geheimnissen, wie man das Öl weiht, die Getauften salbt, das Wasser weiht und tauft und was man bei der Taufe sagt.«¹⁾ Die Zusammenstellung der Salbung nach der Taufe (= Firmung) und der Weihe des Öles könnte es nahelegen, daß das genannte Öl zur Firmsalbung verwendet wurde, der Priester also die später sogenannte »Myronweihe« vollziehen durfte. Sicher ist jedoch die Sache nicht. Die ältesten nestorianischen Taufritualien geben uns keine Bestätigung hierfür. Wohl wird in ihnen gesagt, daß der Priester das Salböl weiht (zur Salbung vor der Taufe);²⁾ wer jedoch das »Öl im Horn« geweiht hat, wird nicht angegeben; und gerade dieses »Öl im Horn« wurde zur Firmsalbung verwendet.³⁾

Sicherere Anhaltspunkte für unsere Frage bietet uns die Tradition des Abendlandes. So kräftig man auch hier das Privilegium der Bischöfe zur Chrisamweihe festhielt, so erkannte man doch anderseits die Möglichkeit an, daß in außerordentlichen Fällen der Bischof die Vollmacht dieser Weihe auch einfachen Priestern übertragen könne. Dies bezeugt uns Johannes der Diakon aus dem VI. Jahrhundert.⁴⁾ In einem Schreiben an einen Vornehmen namens Senarius bemerkt er: »Dann verlangst du noch, daß ich dir sagen soll, warum das heilige Chrisma zu weihen (consecrare) nur dem Bischof erlaubt sei, was, wie es scheint, einem Priester nicht zugestanden worden ist. Mit Recht: weil der Bischof die Stufe des höchsten Priesters inne hat, der Priester aber, wie man sieht, im Priestertum erst

¹⁾ O. Braun, *De sancto nicaena synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat*. [Kirchengeschichtliche Studien. IV. Bd., 3. Heft, 1898, S. 101.]

²⁾ Diettrich, S. 32 ff.

³⁾ Bickells Annahme, der Bischof habe das »Öl im Horn« konsekriert, nennt Diettrich, a. a. O., S. 57, noch sehr fraglich.

⁴⁾ In diese Zeit verlegt die Schrift: Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*. I. Bd., 1901, S. 795. — Löffler (Katholik, 1885, II, S. 236): »So viel scheint wohl sicher, daß unser Johannes Diakonus nicht der bekannte aus dem IX. Jahrhunderte ist, sondern spätestens dem Ende des V. Jahrhunderts angehört.«

an zweiter Stelle steht. Jeder Bischof ist nämlich Priester, aber nicht jeder Priester kann Bischof genannt werden.¹⁾ Aber auch das darf uns nicht irre machen, was sich einstmals eine gewisse Gewalt der Notwendigkeit herausgenommen hat (was auch jetzt nach einem Berichte in Afrika geschieht), daß nämlich Presbyter das heilige Chrisma weihen [conficere ist sicher nicht bloß das Mischen von Olivenöl und Balsam, sondern der ganze Ritus zur Erstellung des Chrisma, auch die Weihe], was mit Recht Anstoß erregen müßte, wenn nicht bischöfliche Autorität jene Erlaubnis gegeben hätte. Wie bekannt, geschieht das auch heute noch zuweilen von den Bischöfen.«²⁾ Dieser Brief hält also fest, daß nur der Bischof der ordentliche Minister der Chrisamweihe ist, bezeugt aber zugleich die Tatsache, daß zur Zeit der Abfassung des Schreibens die Anschauung bestand, die Bischöfe könnten, wenn die Zeitlage es verlange, Priestern die Vollmacht übertragen, das Chrisma zu weihen, und daß man diese Anschauung auch praktisch betätigte.

Drittes Kapitel.

Die Wirkungen des Sakramentes der Firmung nach der Tradition.

1. Als die eigentliche Gnade, die dem Getauften durch das Sakrament der Firmung mitgeteilt wird, bezeichnet die gemeinsame Aussage der Väter den »heiligen Geist«. »Mit dem sichtbaren Myron wird der Leib gesalbt, mit dem heiligen

¹⁾ Joannis Diaconi epistola ad Senarium virum illustrem n. 7 (Migne, p. 1. 59, 403).

²⁾ Sed nec illud tangat animum, quod sibi aliquando quaedam vis necessitatis assumit, veluti (quod nunc per Africam fieri dicitur) ut presbyteri sanctum chrisma conficiant: quod merito moveret, si istam pontificalis auctoritas licentiam non dedisset. Unde constat etiam nunc a pontificibus quodammodo fieri, quod in tanta rerum necessitate, ut a presbyteris effici possit, superior ordo constituit. (Joannis Diaconi ep. n. 8. Migne, p. 1. 59, 404.)

und lebenspendenden Geiste wird die Seele geheiligt.«¹⁾ Das ist der ständige Glaube der Väter; dies bezeugen Ausdrücke wie »durch das Chrisma wird der heilige Geist eingegossen«²⁾; »die geistige Salbung ist der heilige Geist, dessen Sakrament in der sichtbaren Salbung besteht«³⁾, sowie fast alle oben zum Beweise der Sakramentalität der Firmung angeführten Stellen. Die Wirkung des in der Firmung gespendeten heiligen Geistes ist eine innere, heiligmachende; ihre Frucht ist die ernstliche Betätigung der Liebe; nicht aber zufällige, äußere Kundgebungen der inneren Wirkung, wie zur Zeit der Apostel die Sprachengabe, überhaupt die äußeren Charismen.⁴⁾

2. Wichtiger zur Charakterisierung der speziellen Firmgnade sind die Aussprüche der Väter, welche das Verhältnis von Tauf- und Firmgnade festzustellen suchen. Die Taufe ist als Erteilung des Lebens die Grundlage für den Empfang des Geistes.⁵⁾ Die Firmung ist die Vollendung des in der Taufe Grundgelegten: so wird sie aufgefaßt von der Synode von Elvira⁶⁾; Augustin vergleicht die Firmgnade mit dem Feuer, welches den geformten Teig erst zum »Brote« härtet⁷⁾; Dionysius nennt das Myron die Vollendung der Gottesgeburt (= Taufe).⁸⁾

¹⁾ Cyrill von Jerusalem, Cat. mystag. III, 3 (ed. Rupp. 368).

²⁾ Pacian, sermo de bapt. 6 (Migne, p. 1. 13, 1093).

³⁾ Aug. In I, ep. Joh. tr. 3, n. 5; sermo 227 etc.

⁴⁾ Augustin, de bapt. contra Donat. I. 3, c. 16 (Migne p. 1. 43, 149), in I. ep. Jbh. tr. 6, n. 10 (Migne p. 1. 35, 2025); Chrysost. in 1. Cor. 12, 17 (Migne p. g. 61, 244).

⁵⁾ Cyprian, ep. 74, 7 (Migne p. 1. 3, 1132) [Hartel, III, 2, pag. 804]: Porro autem non per manus impositionem quis nascitur quando accipit spiritum sanctum, sed in ecclesiae baptismo, ut spiritum sanctum iam natus accipiat, sicut in primo homine Adam factum est.

⁶⁾ Can. 77: »Si quis diaconus regens plebem . . . aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debet. Cfr. c. 38. — De sacramentis lib. 3, c. 2, n. 8 (Migne, p. 1. 16, 434): »Post fontem superest, ut perfectio fiat.«

⁷⁾ Sermo 227 (Migne, p. 1. 38, 1100): »Accessit baptismum et aqua quasi conspersi estis, ut ad formam panis veniretis. Sed nondum est panis sine igne. Quid ergo significat ignis? Hoc est chrisma. Oleum etenim ignis nostri, spiritus sancti, est sacramentum.«

⁸⁾ De eccles. hierarch. c. 2, III, § 8 (Migne, p. g. 3, 404): Ἡ δὲ τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρίσις ἐδώθη ποιεῖ τὸν τετελεσμένον. ἡ γὰρ ἱερὰ τῆς θεογενεσίας τελειώσις ἐνοῖ . . . τῷ θεαρχικῷ πνεύματι.

Die Firmgnade, das Siegel des heiligen Geistes, soll dem Getauften die Kraft geben, die in der Wiedergeburt der Taufe erlangte Gottähnlichkeit zu bewahren, das Ebenbild Gottes, das er uns eingepreßt hat, auch festzuhalten.¹⁾ Die durch die Salbung erlangte Einwohnung des heiligen Geistes flößt der Seele eine Kraft ein, welche als Wurzel des übernatürlichen Lebens niemals verdorrt, vielmehr die Hemmnisse in Hilfsmittel verwandelt.²⁾ Fest im Glauben zu stehen³⁾ und gemäß seinen Vorschriften vorwärts zu schreiten durch gute Werke⁴⁾; angetan mit der Vollrüstung des heiligen Geistes, die Feinde des Glaubens zu bekämpfen und in der Kraft des Geistes zu siegen⁵⁾; das sollen die Früchte der Firmgnade sein. Johannes Diakonus veranschaulicht das Verhältnis von Tauf- und Firmgnade durch eine Parallele: beide unterscheiden sich wie Sein und Leben des Kindes von der entwickelten Kraft und Tätig-

¹⁾ Ambrosius, de spiritu sancto lib. 1, c. 6 (Migne, p. l. 16, 723): »signati ergo spiritu a Deo sumus. Sicut enim in Christo morimur (sc. in baptismo), ut renascamur; ita etiam spiritu signamur ut splendorem atque imaginem eius et gratiam tenere possimus: quod est utique spiritale signaculum«.

²⁾ Augustinus, in ep. I. Joh. tr. 3, c. 3: unctionis sacramentum est virtus ipsa invisibilis, spiritus sanctus; unctio invisibilis, charitas illa est, quae in quacunque fuerit, tamquam radix illi erit, quamvis ardente sole arescere non potest. Omne quod radicatum est, nutritur, calore solis non arescit.« Vgl. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, S. 502 (auch S. 501).

³⁾ Leo M. sermo 24 (al. 23) in nativitate Domini IV, c. 6 (Migne, p. l. 54, 207): »Permanete stabiles in ea fide, quam confessi estis coram multis testibus, et in qua renati per aquam et spiritum sanctum, accepistis chrisma salutis et signaculum vitae aeternae.«

⁴⁾ Cyrill. Hieros. Cat. 3, n. 1 (Rupp. 372): »ταύτῃ οὖν χρισθέντες τῷ ἁγίῳ μύρῳ τηρήσατε αὐτὸ ἄσπιλον καὶ ἁμωμον ἐν ὁμίῳ, δι' ἔργων ἀγαθῶν προκόπτοντες, καὶ ἐδάρεστοι γινόμενοι τῷ ἀρχηγῷ τῆς σωτηρίας ὑμῶν Χριστῷ Ἰησοῦ.«

⁵⁾ Cyrill. Hieros. Cat. Myst. 3, 4: ὥσπερ . . . ὁ Χριστὸς . . . οὕτω καὶ ὑμεῖς μετὰ τὸ ἱερὸν βάπτισμα καὶ τὸ μυστικὸν χρίσμα ἐνδεδόμενοι τὴν πανοπλίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἵστασθε πρὸς τὴν ἀντικειμένην δύναμιν καὶ ταύτην καταγωνίζεσθε, λέγοντες. »πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ.« — August. in Joh. 33, 3 (Migne, p. l. 35, 1648): »Ubi enim decebat docere Christum nisi in monte Oliveti? Christi enim nomen a chrismate dictum est: χρίσμα autem graece, latine unctio nuncupatur. Ideo autem nos unxit, quia luctatores contra diabolum fecit.« Cfr. Prosper von Aquitanien, Liber sententiarum ex operibus sancti Augustini delib. 346 (al. 344 ante 342), Migne, p. l. 51, 482.

keit des gereiften Mannes.¹⁾ Eucherius von Lyon charakterisiert Taufe und Firmung in ihrem wechselseitigen Verhältnis in eingehendster Weise: »Vielleicht denkt einer bei sich: Was nützt denn nach dem Mysterium der Taufe der Dienst des Firmenden (confirmantis)? . . . Wie nämlich die militärische Ordnung verlangt, daß der Feldherr, wenn er (einen) jemand in die Zahl seiner Soldaten aufnimmt, den Aufgenommenen nicht bloß bezeichnet, sondern ihn auch mit den entsprechenden Waffen zum künftigen Kampf ausrüstet: so ist auch beim Getauften jene Segnung eine schützende Ausrüstung . . . also teilt der heilige Geist, welcher in heilbringender Ankunft über die Wasser der Taufe herabstieg, in der Taufe seine Fülle mit zur Unschuld, in der Firmung aber verleiht er Mehrung der Gnade; und weil wir auf dieser Welt das ganze Leben hindurch zwischen unsichtbaren Feinden und Gefahren schreiten müssen, so werden wir in der Taufe wiedergeboren zum Leben, in der Firmung gestärkt zum Kampfe; in der Taufe gereinigt, nach der Taufe gestärkt. Und so genügt denen, die alsbald ins Jenseits gehen, die Wohltat der Wiedergeburt, denen aber, die leben bleiben, ist notwendig die helfende Kraft der Firmung.«²⁾ Damit aber immer unsere Werke vor den Menschen

¹⁾ Ep. ad Senarium n. 14 (Migne, p. 1. 59, 406): Si baptizatus sine chris-matis unctione ac benedictione pontificis ex hac vita migraverit, utrum ei obsit aliquid, an non? . . . Ducatur ergo similitudo ab hac prima nativitate in qua orti sumus, ut intelligamus illam secundam ex qua vere vivimus, et in qua iustificati sumus. Cum natus fuerit infans, et lucis huius participationem contigerit, perfectum hominem natum esse dicimus, et est eiusdem substantiae, cuius est ille, qui genuit, hoc est animal rationale mortale; quamquam ille grandis, hic parvus; quae sunt accidentium vocabula, non naturae. Si ergo accedant adiumenta ad aetatis propectum, numquid adiectum est aliquid definitioni substantiae? Absit: quia non extenditur aut minuitur naturae proprietas . . . (cetera desunt). — Die Taufe vermittelt hiernach die Gnadennatur, die Grundlage des übernatürlichen Lebens, die Firmung die Vervollkommenung dieser Natur zum gereiften Mannesalter.

²⁾ Genau diesen Gedankengang, der als Pfingsthomilie dem Bischof Eucherius von Lyon († 450) zugeschrieben wird (Tournely, l. c. qu. IV, art. 1 mit Angabe des Textes) bietet die pseudo-isidorische ep. ad Hisp. ep. des Papstes Melchisedes († 314) (Migne, p. 1. 130, 240). — Wem gehört die Priorität an?

leuchten und zeigen das Bild Gottes, nach dem wir geschaffen sind, damit durch keine Verfolgung der Welt die Liebe geschwächt werde, so hat Gott uns das Geistessiegel gegeben, den Geist der Weisheit und des Verstandes, den Geist des Rates und der Stärke, den Geist der Wissenschaft und der Gottseligkeit und den Geist der heiligen Furcht.¹⁾ — Durch diese seine Gnadengaben gestaltet der Geist Gottes uns zum Bilde Christi, so daß wir Christi Form in uns tragen²⁾, macht uns zu wahren Gliedern und Teilhabern am Reiche Christi³⁾ und wird so für uns das heilbringende Siegel, das göttliche Chrisma und eben dadurch zum Arrhabon für den dereinstigen Besitz der himmlischen Güter, wozu er durch seine Gnadenkraft im Diesseits den Grund gelegt hat.⁴⁾

3. Die Erfüllung mit dem heiligen Geiste ist, wie aus dem vorausgehenden ersichtlich ist, ein Kennzeichen für die besondere Aufnahme unter die Streiter Christi und zwar für immer, weshalb es Cyrill von Jerusalem ein Siegel nennt, ein Siegel unauslöschlich für alle Ewigkeit.⁵⁾ Da dieses durch die Firmung eingeprägte Siegel unverlierbar ist, so ist die Fir-

¹⁾ Ambrosius, de mysteriis c. 7, n. 41 (Migne 16, 402): »Opera quoque tua luceant et imaginem Dei praeferant, ad cuius imaginem facta es. Charitas tua nulla persecutione minuat, quam multa aqua excludere, flumina undare non possint. Unde? repete quia accepisti signaculum spiritale, spiritum sapientiae etc.

²⁾ Cyrill Alex., de recta fide ad Theodosium imp. n. 36 (Migne, p. g. 76, 1188) »ὅτι ὁ (sc. ἁγίου πνεύματος) καὶ ὁ θεῖος ἡμῖν ἐνσημαίνονται χαρακτήρ. Ἀναμορφούμεθα γάρ, ὡς εἰς εἰκόνα τὴν θεῖαν, εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, οὐ σωματικὸν ὑπομένοντες τὸν ἀναπλασμὸν (κομιδῇ γὰρ ὄεσθαι ταυτί) διὰ δὲ τοῦ μεταλαχεῖν ἁγίου πνεύματος, αὐτὸν ἐν ἑαυτοῖς πλουτοῦντες Χριστόν.«

³⁾ Conc. Laodicensem c. 48 (ed. Bruns I, 78): »ἔτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίσθαι χρίσματι ἑπουρανίῳ, καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ.«

⁴⁾ Didymus, de trinitate lib. 2 c. 1 (Migne, p. g. 39, 452): »Τὸ ἅγιον πνεῦμα . . . ἡ στήριος σφραγίς, καὶ τὸ θεῖον χρίσμα. ὁ ἀβραάων τῶν αἰδίων ἀγαθῶν.«

⁵⁾ Procatech. n. 17 (ed Reischl, pag. 24): »φυτεύσοι δὲ ὁμᾶς εἰς τὴν ἐκκλησίαν, καὶ στρατεύσοι ὁμᾶς ἑαυτῶ, ὅπλα περιβαλὼν τῆς δικαιοσύνης οὐρανίων δὲ πραγμάτων καινῆς διαθήκης πληρώσεις, καὶ πνεύματος ἁγίου σφραγιζόμεναι ἀνεξέλειπτον εἰς τοὺς αἰῶνας, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Cfr.: Apost. Konst. 3, 16: »ἡ μετάδοσις τῆς ἀθραύστου σφραγίδος γένηται.«

mung selbst unwiederholbar. Da man in der ältesten Zeit Taufe und Firmung geradezu als eine Einheit, als das eine große Sakrament der Wiedergeburt dachte, so war mit der Unwiederholbarkeit der Taufe auch die Unwiederholbarkeit der Firmung bezeugt. Die Wiederholung der Salbung hält Optatus von Mileve für ein Verbrechen wie die Wiederholung der Taufe und bezeichnet sie als eine Sünde wider den heiligen Geist.¹⁾ Fulgentius sagt mit Bezug auf die Sündflut: »Eine Wasserflut, eine Taube, ein (Öl-)Zweig: eine Taufe, ein Geist und ein Sakrament der Salbung.«²⁾ Formell spricht die Unwiederholbarkeit der Firmung aus das Konzil von Toledo (653).³⁾ An Bonifazius schrieb Gregor II., die Firmung sei nicht zu wiederholen.⁴⁾ Als sich im IX. Jahrhundert der Mißbrauch einzuschleichen suchte, daß einzelne sich zwei- oder dreimal von den Bischöfen ohne deren Wissen firmen ließen, erklärte das Konzil von Chalons, die Firmung dürfe so wenig wie die Taufe wiederholt werden.⁵⁾

4. Aus diesen für den Menschen so hoch bedeutsamen Wirkungen ergibt sich die Wertschätzung der Firmung in der alten Kirche; der Hebräerbrief zählt sie unter die Gegen-

¹⁾ Optatus (de schismate Donat. adv. Parmen, lib. 7, n. 4.) Migne, p. l. 11, 1090: *seduxistis homines, rebaptizastis, iterum unxistis. Proh dolor! non sine morte vestra, exterminastis quod fuerat de nomine Christi confectum . . . quia mors est peccatum, quod non habet indulgentiam. Scriptum est quia »qui peccaverit in spiritum sanctum, non remittetur ei, nec hic, nec in futuro saeculo.«*

²⁾ Sermo 45 (appendix) Migne, p. l. 65, 910: *»Unum diluvium, una columba, unus ramus, unum baptisma, unus spiritus et unum chrismatis sacramentum.«*

³⁾ Can. 7 (ed. Bruns I, 281): *»Sanctum chrisma collatum et altaris honor evelli non queunt.«*

⁴⁾ (Migne, p. l. 130, 1158): *»Nam de homine qui a pontifice confirmatus fuerit, denuo illi talis reiteratio prohibenda est.«*

⁵⁾ Concil. Cabilonense II. (813) can. 27 (Mansi, tom. XIV, 99): *»Dictum nobis est, quod quidam de plebe bis et ter ab episcopis, ignorantibus eisdem episcopis confirmentur. Unde nobis visum est eandem confirmationem sicut nec baptismum iterari minime debere.«* Vgl. hierzu (unten) den Artikel »Gültigkeit der Ketzerfirmung.« S. 130 ff.; ebenso das Rundschreiben des Photius unten S. 123 f.

stände des ersten und wesentlichen Unterrichtes im Christentum.¹⁾ Die Tradition spricht von einer gewissen Notwendigkeit, den Getauften nach der Taufe mit dem himmlischen Chrisma zu salben²⁾, welcher Gedanke sich in der noch jetzt bestehenden Praxis der Griechen, unmittelbar nach der Taufe die Firmung zu spenden, ausspricht. Herrlich spricht diese

¹⁾ Hebr. 6, 2.

²⁾ Concil. Laodiceen. can. 48, s. o. S. 116, nota 3. Von besonderem Interesse ist folgende Darlegung der pseudo-isidorischen ep. ad Hisp. ep. von Melchisedes, welche fast dem ganzen späteren Mittelalter zur Grundlage gedient hat zur Lösung der Frage, wie weit die Notwendigkeit der Firmung sich erstrecke: »Quia in hoc mundo tota aetate victuris inter invisibiles hostes et pericula gradiendum est, in baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam. In baptismo abluimur, post baptismum roboramur, at si continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen necessaria sunt confirmationis auxilia. Regeneratio per se salvat mox in pace beati saeculi recipiendos, confirmatio autem armat et instruit ad agones mundi huius et praelia reservandos. Qui autem post baptismum cum acquisita innocentia immaculatus pervenit ad mortem, confirmatur morte, quia non potest peccare post mortem. Hic si forte illud etiam requirere velimus, post passionem et resurrectionem Christi, qui apostolis profuerit adventus spiritus sancti, ipse dominus eis evidenter exponit. Quae dico, inquit, vobis, non potestis portare modo, cum autem venerit ille spiritus veritatis, ipse docebit omnem veritatem.« Vides quia* cum spiritus sanctus infunditur, cor fidele ad prudentiam et constantiam dilatatur. Itaque ante descensionem spiritus sancti usque ad negationem apostoli deterrentur, post visitationem vero eius usque ad martyrium contemptu salutis armantur, secundum hoc per Christum redimimur, per spiritum vero sanctum dono sapientiae spiritualis illuminamur, aedificamur, erudimur, instruimur, consummamur, ut illam sancti spiritus vocem audire possimus: »Intellectum tibi dabo et instruam te in via hac, qua gradieris.« De spiritu sancto accipimus, ut spirituales efficiamur, quia »animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei.« De spiritu sancto accipimus, ut sapiamus inter bonum malumque discernere, iusta diligere, iniusta respuere, ut malitiae ac superbiae repugnemus, ut luxuriae ac diversis illecebris et foedis indignisque cupiditatibus resistamus. De spiritu sancto accipimus vitae amorem et gloriae ardorem, ut succensi divinitus erigere a terrenis mentem ad superna et divina valeamus.« (Migne, p. l. 130, 241). Decretum Urbani (Migne, p. l. 130, 140): Omnes enim fideles per manus impositionem episcoporum spiritum sanctum post baptismum accipere debent, ut pleni Christiani inveniantur . . . dann ähnlich wie oben *. Cfr. Hugo v. St. Victor, de sacramentis lib. 2, p. 7 de conf. c. 3 (Migne, p. l. 176, 161) etc.

Notwendigkeit (Pseudo-)Melchiades und (Pseudo-)Urban aus, und es ist nichts anderes als eine Zusammenfassung der Ansicht des christlichen Altertums von der hohen Wichtigkeit des Sakramentes des heiligen Geistes, wenn Petrus Damiani also ausführt: »Die Dekrete und Anordnungen der heiligen Väter setzen fest, daß nach der Taufe die Kraft des Sakramentes (der Firmung) nicht verschoben werden solle, damit uns nicht unbewaffnet finden jene listigen Betrüger, von welchen noch niemand zum Schaden einen Waffenstillstand sich erpreßt hat. Benetzt mit dem Wasser (der Taufe) und gesalbt mit dem Öle (der Firmung), durch jenes geheilt, durch dieses gestärkt, mögen wir dann furchtlos auf den Kampfplatz treten. Weder kann uns da schrecken die Rüstung Goliaths noch die riesige Größe; denn mit uns ist der große Herr, unser Gott, und die Kraft seines Armes; er ergreift Rüstung und Schild und erhebt sich uns zur Hilfe.«¹⁾

Viertes Kapitel.

Der Spender des Sakramentes der Firmung.

Zeit und Ort seiner Spendung.

§ 1. Der Bischof als »minister ordinarius« der Firmung.

So lange der Bischof der alleinige Spender der feierlichen Taufe war, war auch die Spendung der Firmung durch ihn selbstverständlich.²⁾ Wenn die Taufe aus irgendwelchem Grunde von einem anderen als einem Bischof gespendet wurde, so unterblieb die Firmung, wenn ein Bischof nicht zugegen war. Lieber ließ man den Getauften ohne Firmung sterben, als daß ein Priester sie spenden durfte.³⁾ Im Abendlande war es konstante Lehre und Praxis, die Firmung sei in der Regel vom Bischof vorzunehmen. Mit aller Strenge hielt man an

¹⁾ Sermo 69 (Migne, p. l. 144, 898s.).

²⁾ S. o. S. 24.

³⁾ De rebapt. n. 4; s. o. S. 25, nota 1, die Anführung dieser und ähnlicher Stellen.

dieser Lehre fest, weil man sie aus der heiligen Schrift selbst geschöpft hatte. Ausdrücklich erklärt Papst Innocenz I., nach Ausweis der Apostelgeschichte sollten nur die Bischöfe den heiligen Geist erteilen¹⁾: »Daß aber dieses als bischöfliches Recht den Bischöfen allein zusteht, daß sie konsignieren oder den heiligen Geist erteilen, beweist nicht nur die Gewohnheit der Kirche, sondern auch jene Stelle der Apostelgeschichte, welche behauptet, Petrus und Johannes seien abgeordnet worden, um den schon Getauften den heiligen Geist zu erteilen.« Diesen Beweis greift Isidor v. Sevilla mit Berufung auf Innocenz I. wieder auf.²⁾ Er ist der Scholastik, die auch noch andere (pseudo-isidorische) Papstentscheidungen, besonders des Papstes Eusebius anführt³⁾, geläufig geblieben. Ratramnus v. Corbie⁴⁾ erweist den Griechen gegenüber das Vorrecht der Bischöfe, die Firmung zu spenden, aus Silvesters und Innocenz I. Dekreten. Er führt damit wie auch Isidor und Jesse v. Amiens⁵⁾ gewissermaßen einen Schrift- und Traditionsbeweis für seine These. Die Lehre, daß der Bischof der eigentliche Spender der Firmung sei, war im Abendlande so fest und ursprünglich, daß man sie niemals antastete, so viel auch sonst gestritten wurde über Einsetzung, Materie und Form des Sa-

¹⁾ Ep. 25. c. 3 ad Decentium. Denzinger, *Enchir.* n. 60.

²⁾ De ecclesiasticis officiis lib. 2, c. 27 (Migne, p. 1. 83, 825).

³⁾ Migne, p. 1. 130, 238: »Manus impositionis sacramentum magna veneratione tenendum est, quod ab aliis perfici non potest nisi a summis sacerdotibus. Nec tempore apostolorum ab aliis quam ab ipsis apostolis legitur aut scitur peractum esse, necque ab aliis (sicut iam dictum est) quam ab illis qui eorum locum tenent unquam perfici potest, aut fieri debet. Nam si aliter praesumptum fuerit, irritum habeatur et vacuum, nec inter ecclesiastica unquam reputabitur sacramenta.« Cfr. Petrus Lombardus sent. IV, dist. 7. — Thomas v. Aquin, S. th. III, q. 72, art. 11. — Alexander v. Hales, Summa theol. IV, q. 9, m. 5, art. 1.

⁴⁾ Contra Graecorum apposita lib. 4, c. 7 (Migne, p. 1. 121, 333s.) nachdem er Innocenz ep. angeführt: »Hinc omnes occidentales episcopi, maiorum sequentes institutionem, sumpsere consuetudinem, ut frontes baptizatorum chrismate liniendi non presbyteris concedant, sed privilegium sibi reservent.«

⁵⁾ Epistola de baptismo: De confirmatione episcopi (Migne, p. 1. 105, 790).

kramentes. Hieronymus¹⁾ und der Verfasser des unter dem Namen des Bischofs Primasius v. Hadrumetum bekannten Kommentars zum Hebräerbrief²⁾ messen dieser Lehre und Praxis eine hohe Bedeutung bei für die Befestigung der Einheit in der Kirche.

Priestern und Chorbischöfen blieb im Abendland unter gewöhnlichen Verhältnissen die Ausspendung des Firmsakramentes beharrlich verwehrt.³⁾ Das zweite Konzil von Sevilla

¹⁾ Adv. Lucif. n. 9 (p. l. 23, 165): Quod si hoc loco quaeris, quare in ecclesia baptizatus, nisi per manus episcopi, non accipiat spiritum sanctum, quem nos asserimus in vero baptismo tribui, discce hanc observationem ex ea auctoritate descendere, quod post ascensum Domini spiritus sanctus ad apostolos descendit. Et multis in locis idem factitatum reperimus, ad honorem potius sacerdotii quam ad legem necessitatis . . . ecclesiae salus in summi sacerdotis dignitate pendet: cui si non exsors quaedam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in ecclesiis efficientur schismata, quot sacerdotes.«

²⁾ In ep. ad Hebr. comment. VI (Migne, p. l. 68, 720): »Impositionem manus appellat (sc. Paulus), per quam plenissime creditur accipi donum spiritus sancti, quod per baptismum ad confirmationem unitatis in ecclesia a pontificibus fieri solet.«

³⁾ Innocenz I. ep. 25 c. 3: »De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteris licet secundi sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent . . . nam presbyteris . . . chrismate baptizatos ungere licet . . . non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt spiritum paracletum.« — Gelasius, I. ep., 9, c. 6 (Migne, p. l. 59, 50) »Nec minus etiam presbyteros ultra modum suum tendere prohibemus; nec episcopali fastigio sibimet audacter assumere: non conficiendi chrismatis, non consignationis pontificalis adhibendae sibimet arripere facultatem.« — Gegen die Chorbischöfe besonders das Konzil von Paris (829) can. 27 (Mansi, tom. XIV, 556): Episcopus locum apostolorum, chorepiscopus autem exemplum et formam tenere septuaginta discipulorum et liber Actuum apostolorum et canonica auctoritas aperte demonstrant. Cum haec ita se habeant, emersit quidam reprehensibilis et valde iam insolitus usus, eo quod quidam chorepiscopi ultra modum suum progredientes et donum sancti spiritus per impositionem manuum tradant, et alia quaeque, quae solis pontificibus debentur, contra fas peragant. Zum Beweise für die ausgesprochene Behauptung beruft sich die Synode auf Act. 19 und Act. 8, 14ff., auf das Konzil von Neocaesarea can. 13 (s. b. Migne, p. l. 130, 268) und das Konzil von Antiochien (341), c. 10. — Vgl. Konzil von Meaux, can. 44 (Mansi, tom. XIV, 829). — Isaac Lingonensis verlangt in titulus XI, can. 30 (Migne,

äußert sich hierüber folgendermaßen: »Wiewohl den Priestern mit den Bischöfen viele Dienstleistungen gemeinsam sind, so mögen sie doch wissen, daß ihnen manches durch die Autorität des von altersher geltenden Gesetzes, manches durch neue kirchliche Bestimmungen verboten ist, wie die Weihe der Priester, Diakone und Jungfrauen, die Errichtung, Segnung und Salbung eines Altars, wie es ihnen auch nicht erlaubt ist, eine Kirche oder einen Altar zu weihen, noch durch Handauflegung den getauften Gläubigen oder den aus der Häresie Zurückgekehrten den heiligen Geist zu spenden, noch das Chrisma zu weihen, noch mit Chrisma die Stirne der Getauften zu bezeichnen.«¹⁾

Daß den Diakonen das Recht der Firmspendung sowie die Gewalt hierzu abgehe, galt in der orientalischen Kirche ebenso wie im Abendland durch die Erzählung Act. 8, 14 ff. als selbstverständlich bewiesen. »Als Diakon hatte Philippus nicht die Gewalt der Handauflegung, nicht die Gewalt, durch Handauflegung den heiligen Geist zu erteilen.« So Epiphanius.²⁾ Ähnlich Isidor von Pelusium.³⁾

Auch nach griechischer Tradition war ursprünglich im Gegensatz zur späteren Praxis der Bischof Spender der Firmung, wie uns Firmilian von Cäsarea in Kleinasien⁴⁾ und die Apostolischen Konstitutionen dartun.⁵⁾ Chrysostomus erklärt

p. l. 124, 1109) die Wiederholung der Firmung, wenn der Getaufte durch einen Chorbischof gefirmt wurde; »denn die Chorbischöfe konnten niemals den heiligen Geist erteilen und können es auch jetzt nicht«.

¹⁾ Can. 7 (ed. Bruns II, pag. 71).

²⁾ *Adversus haereses*, lib. I, II, haeres. 21 (Migne, p. g. 41, 285): »ἐπειδὴ γὰρ ὁ Φίλιππος διάκονος ὢν οὐκ εἶχεν ἐξουσίαν τῆς χειροθεσίας τοῦ δι' αὐτῆς διδόναι πνεῦμα ἅγιον.«

³⁾ *Epistolarum* lib. I, ep. 450 (Migne, p. g. 78, 429): »εἰ δὲ ὁ βαπτίσας (sc. Φίλιππος) εἰς τῶν ἀποστόλων ἐτόγγανεν, εἶχε τὴν ἀθθεντίαν τῆς τοῦ πνεύματος δόσεως. Βαπτίζει δὲ μόνον ὡς μαθητῆς, τελειοῦσι δὲ τὴν χάριν οἱ ἀπόστολοι, οἷς ἡ τῆς τοιαύτης δόσεως ἀθθεντία ἐδίδετο.«

⁴⁾ *Inter Cypr. epistolas* ep. 75, 7 (Migne, p. l. 3, 1161 [Hartel III, 2, pag. 814]): »Omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit, ubi praesident maiores natu, qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem.«

⁵⁾ 2, 32 (de Lagarde, pag. 60): »τί ἂν τις κατὰ ἐπισκόπου εἴπῃ; δι'

es für ein Vorrecht der Apostel, den heiligen Geist zu spenden, weshalb auch jetzt noch die obersten Vorsteher der Kirche dasselbe tun.¹⁾ Ebenso ist nach der Ägyptischen Kirchenordnung, dem syrischen Testament unseres Herrn und den arabischen Canones des Hippolyt der Ritus der Geistmitteilung dem Bischof vorbehalten.²⁾

§ 2. Die Spendung der Firmung durch den Priester.

1. Im Gegensatz zur einstigen Praxis ist heutzutage in der griechischen³⁾ wie in den anderen orientalischen Kirchen⁴⁾ die Sitte herrschend, daß der Priester, welcher tauft, auch sogleich die Firmung spendet. Es fragt sich nun, seit wann diese Praxis in den genannten Kirchen üblich ist.

Was die griechische Kirche betrifft, so wissen wir, daß zur Zeit des Photius die Firmung durch den Priester schon allgemein in Übung war. Als nämlich die Legaten Nikolaus I. die von griechischen Presbytern in der Bulgarei gespendete Firmung für ungültig erklärten und deshalb die Betreffenden nochmals firmten, gab Photius in einem Rundschreiben an die Patriarchalsitze des Orients folgende Erklärung: »Aber auch die von den Priestern mit Chrisma Gesalbten scheuten sie sich nicht, wieder zu firmen, indem sie sich selbst als Bischöfe darstellten und die von Priestern erteilte Firmung als unnütz und ungültig bezeichneten. Wer hat je einen solchen Wahnsinn vernommen, wie jene Wahnsinnigen ihn vorbrachten, die einmal Gefirmten wieder zu firmen, die über-

οὐ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὑμῖν ὁ κύριος ἔδωκεν ἐν τῇ χειροθεσίᾳ; — 3, 15 (d. L., pag. 110) μόνον ἐν τῇ χειροθεσίᾳ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς χρίσει ὁ ἐπίσκοπος;« allenfalls noch, aber weniger überzeugend, Dionys. de eccles. hierarch. C. II, 2, § 7 (Migne, p. g. 3, 396).

¹⁾ In Acta Ap. Hom. 18. n. 3 (Migne, p. g. 60, 144): »Διὸ καὶ βαπτίζων (sc. Φίλιππος) πνεῦμα τοῖς βαπτιζομένοις οὐκ ἐδίδου · οὐδὲ γὰρ εἶχεν ἐξουσίαν · τοῦτο γὰρ τὸ δῶρον μόνων τῶν δώδεκα ἦν · Ἄρα τοῦτο ἦν τῶν ἀποστόλων ἐξαίρετον· ὅθεν καὶ τοὺς κορυφαίους, οὐκ ἄλλους τινάς, ἔστιν ἰδεῖν τοῦτο ποιοῦντας.«

²⁾ Siehe oben die Tabelle S. 81 f.

³⁾ Goar, pag. 355.

⁴⁾ Denzinger, Ritus I, 61.

natürlichen und göttlichen Sakramente der Christen zum Gespötte und zum eitlen Spielwerke zu machen? Die weise und ausgezeichnete Antwort derselben ist diese: Es ist nämlich den Priestern nicht erlaubt, sagen sie, den Täufling mit dem Myron zu heiligen, bloß den Bischöfen sei dies gegeben. Aber woher kommt dieses Gesetz? Wer hat es gegeben? Doch nicht einer der Apostel, ein Kirchenvater oder eine Synode? Aber wo und wann ward eine solche Synode gehalten? Wer hat den Beschluß gefaßt und bestätigt? Wenn es dem Priester nicht erlaubt ist, die Getauften mit dem Myron zu besiegeln, so ist ihm auch nicht gestattet, zu taufen und das Opfer darzubringen. Damit er aber nicht ein halber Priester sei, so möge er ganz und gar in den Laienstand zurücktreten. Der Priester konsekriert den Leib des Herrn und das Blut Christi und heiligt damit die bereits (durch die Taufe) in die Kirche Aufgenommenen, wie soll er nicht die Eingeweihten durch die Salbung mit Myron heiligen können? Der Priester tauft und vollendet den Täufling, wie kannst du ihm die Spendung des schützenden Siegels jener Reinheit entziehen, deren Urheber er ist? Wenn du ihm das Siegel nimmst, so gestatte auch nicht, daß er die Taufnade spende.«¹⁾ Hiermit ist bezeugt, daß die Spendung der Firmung durch den einfachen Priester schon lange Zeit vor Photius üblich gewesen sein muß, sonst hätte der Patriarch nicht so zuversichtlich dem Abendland gegenüber auftreten können.

Daß die Priesterfirmung nicht auf die griechische Kirche beschränkt war, ergibt sich aus den Ritualbüchern der übrigen orientalischen Sekten, die gleichfalls den Priester als Spender der Firmung nennen. »Da aber die Ausspendung der Salbung bei allen Sekten auch den Priestern übertragen ist, so kann man mit Grund annehmen, daß dieser Gebrauch wenigstens bei der Trennung der Sekten von der Kirche, bald nach den Zeiten Nestorius in der griechischen Kirche verbreitet gewesen ist.«²⁾ — Tatsächlich berichtet uns Pseudo-Ambrosius um die

¹⁾ Der griechische Text bei Arcudius S. 93 f. Vgl. Hergenröther, Photius I, S. 644.

²⁾ Schwane, II, S. 772.

Wende des IV. Jahrhunderts, daß in Ägypten Priester die Firmung erteilen, wenn der Bischof abwesend ist.¹⁾ Der Verfasser der »Quaestiones« bestätigt diese Gewohnheit.²⁾ — Makarius von Jerusalem (IV. Jahrhundert) spricht die Gewalt der Handauflegung den Bischöfen und Priestern zu.³⁾ Zu beachten sind in dieser Beziehung besonders die Äußerungen von Chrysostomus, den Apostolischen Konstitutionen und Pseudo-Dionysius. Chrysostomus meint: Nur in der Gewalt, die Priesterweihe zu erteilen, bestehe der Vorrang der Machtfülle des Bischofs vor dem Priester⁴⁾; die Konstitutionen sehen ebenso den Unterschied der beiden Rangstufen von Priester- und Bischofswürde in dem Satze charakterisiert: »χειροθετεῖ (sc. ὁ πρεσβύτερος) οὐ χειροτονεῖ.«⁵⁾ Hiernach liegt die Fähigkeit, die Firmung zu spenden, bereits im Priestertum. Nach Dionysius ist die Gewalt des Priesters und die Abhängigkeit der gültigen Ausübung seiner Gewalt von der höheren Weihgewalt der Hierarchen also gekennzeichnet: »Wenn auch einige verehrungswürdige Geheimnisse von den Priestern vollzogen werden, so kann doch niemals der Priester (ὁ ἱερεὺς) die heilige Gottesgeburt vollziehen ohne das gottgeweihte Myron, noch kann er konsekrieren die heiligen Geheimnisse der Vereinigung, wenn nicht zuvor die Opfertgaben auf den geweihten Altar gelegt wurden; noch kann er selbst Priester sein, wenn er nicht durch die Weihe des Bischofs hierzu geordnet wurde. Daher hat ein göttliches Gesetz die Heiligung (= Weihe) des Priesterstandes, die Myronweihe und die Segnung des Altars der vollendenden Macht der gottgeeinten Hierarchen

¹⁾ In Eph. 4, 12 (Migne, p. I. 17, 388): »Apud Aegyptum presbyteri consignant, si praesens non sit episcopus.«

²⁾ Quaest. vet. et novi Testamenti, q. 101 (Migne, p. I. 35, 2302): »Quid est enim episcopus nisi primus presbyter h. e. summus sacerdos? in Alexandria et per totam Aegyptum, si desit episcopus, consecrat (wahr-scheinlich, wie auch ein Kodex hat = consignat) presbyter.«

³⁾ Denzinger, Rit. Or. I, 61: »Dico, quod impositio manuum, quae in baptismo fit, ab episcopis et presbyteris tantum fieri debet.«

⁴⁾ Hom. 11 in I Tim. (p. g. 62, 553): »τῇ γὰρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασιν ἐπίσκοποι, καὶ τοῦτο μόνον δοκοῦσι πλεονεκεῖν τοὺς πρεσβυτέρους.«

⁵⁾ 8, 27 (de Lagarde, pag. 266).

insbesondere zugeteilt.«¹⁾ — Die drei ausschließlichen Vorrechte des Bischofs sind hier namentlich aufgezählt, nicht aber fällt darunter die Ausspendung des *θειότατον μύρον*, welches nach dem Wortlaute jeder taufende Priester spenden muß.

Diese Äußerungen sind sicher nicht ohne eine tatsächliche Grundlage gemacht worden, sondern setzen die Spendung der Firmung durch Priester voraus, wenn diese Spendung zunächst auch noch nicht Regel, vielleicht durch Zeit und Umstände begründete Ausnahme war. Begünstigt wurde die rasche Ausbreitung der Priesterfirmung in der griechischen Kirche sicherlich durch die schon dem Pseudo-Dionysius geläufige Auffassung, in der Myronweihe den hauptsächlichsten Bestandteil des Firmsakramentes zu erblicken, so daß man an das geweihte Salböl selbst den sakramentalen Charakter und die heiligenden Wirkungen geknüpft sein ließ. Dadurch erhielt die Spendung des heiligen Myron eine große Ähnlichkeit mit der Ausspendung der heiligen Kommunion unabhängig von der Konsekration, und war daher um so leichter den Priestern zuzugestehen.

2. Wie oben (S. 119) bemerkt, hielt man im Abendland beharrlich an der Spendung der Firmung durch den Bischof fest. Daß aber auch Priester die Vollmacht hierzu haben konnten, bezeugt Hieronymus in dem mit der Äußerung des Chrysostomus (S. 125) merkwürdig übereinstimmenden Satz: »Quid enim excepta ordinatione facit episcopus, quod presbyter non faciat?«²⁾ Daß tatsächlich die Spendung des Sakramentes den Bischöfen reserviert ist, erscheint (dem hl. Hieronymus) als disziplinäre Maßregel zur Erhaltung der kirchlichen Einheit: »Ad honorem potius sacerdotii, quam ad legem necessitatis.«³⁾ Auch Beda Venerabilis vertritt die Anschauung, daß den Priestern nicht als solchen die Gewalt zu firmen abgehe, sondern erst nachträglich von der Kirche die Befugnis hierzu entzogen worden sei, um ihren Stolz zu demütigen.⁴⁾

¹⁾ De eccles. hierarch. c. V, 1, § 5 (Migne, p. g. 3, 505).

²⁾ Ep. ad Evangelum 146 n. 1 (Migne, p. 1. 22, 1194).

³⁾ Adv. Lucif. n. 9 (Migne, p. 1. 23, 164).

⁴⁾ Comment. in ps. 26: »Confirmatio propter arrogantiam tamen non concessa est singulis sacerdotibus« bei Tournely, l. c., art. 3.

Praktisch anerkannt wurde die Gültigkeit der durch Priester vollzogenen Firmung durch Papst Gregor den Großen. Auf der Insel Sardinien hatten Priester das Recht für sich in Anspruch genommen, die Getauften mit Chrisam auf der Stirne zu salben, d. h. die den Bischöfen vorbehaltene Firmung zu spenden. In einem ersten Dekrete verbot Gregor dies als eine den Priestern nicht zustehende Befugnis. Als sich aber auf der Insel Unzufriedenheit und Widerspruch gegen diese Anordnung erhob, gestattete der Papst ausnahmsweise den Priestern die Erteilung der Firmung, aber unter der Voraussetzung, daß Bischöfe zur Erteilung der Firmung nicht vorhanden sind.¹⁾

¹⁾ Epistolarum lib. 4. Epist. 9 ad Jan. (Migne, p. l. 77, 677). »Episcopi baptizatos infantes signare bis in frontibus chrismate non praesumant; sed presbyteri baptizandos ungant in pectore, ut episcopi postmodum ungere debeant in fronte« (so auch Kraus, R.-E. I, 512 f.). Schwane, Dogmengeschichte II, 985 (1. Ausgabe) glaubt lesen zu sollen: »Presbyteri baptizatos infantes signare sacro in fronte chrismate non praesumant, sed presbyteri baptizatos turgent in pectore, ut episcopi postmodum tangere debeant in fronte.« Ähnlich Mayer, a. a. O., S. 189. — In der 2. Ausgabe II, 771 schließt sich Schwane dem Texte von Ewald und Hartmann an in den Monumenta Germaniae historica, Epp. I, 242: »Episcopi baptizandos infantes signare in frontibus bis chrismate non praesumant, sed presbyteri baptizandos turgent in pectore, ut episcopi postmodum tangere debeant in fronte.« — Klarheit könnte in die vielumstrittene Stelle folgende Grabinschrift des Mareas (555) bringen: »Tuque sacerdotes docuisti chrismate sancto tangere bis nullum iudice posse deo.« (Kraus, R.-E. I, 515). Vgl. Duchesne, Liber pontificalis I, pag. 302, n. 34. — Mag dem sein, wie ihm wolle, jedenfalls wurde den Priestern zuerst die Spendung der Firmung verboten, dann erlaubt, wie sich aus dem zweiten Schreiben Gregors ergibt: Epist. lib. 4, ep. 26 ad Januarium (Migne, p. l. 77, 696): »Pervenit quoque ad nos quosdam scandalizatos fuisse, quod presbyteros chrismate tangere eos, qui baptizandi sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum usum veterem ecclesiae nostrae fecimus; sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizandos chrismate tangere debeant, concedimus.« — Daß hier mit der Stirnsalbung die Firmung gemeint ist, ist durch die Tatsache, daß sie nach »altem Brauche der römischen Kirche« dem Bischöfe vorbehalten ist, sowie durch die große Ähnlichkeit mit den Worten des Papstes Innocenz I.: »Presbyteris chrismate baptizatos ungere licet sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt spiritum sanctum paracletum« hinreichend kundgetan.

Für die Firmspendung durch einfache Priester werden gewöhnlich noch angeführt¹⁾: die ep. 25 ad Decentium des Papstes Innocenz, welche die Spendung der Firmung durch Priester bekämpft, also die tatsächliche Übung derselben voraussetzt; für Gallien sei die Priesterfirmung bezeugt durch die Konzilien von Orange (441)²⁾ und Epaon (517)³⁾; für Spanien durch das erste Konzil von Toledo (400)⁴⁾ und die Capitula Martini.⁵⁾

Auf diese Canones scheint sich Roland, der nachmalige Papst Alexander III. zu beziehen⁶⁾, woraus sich ergibt, daß

¹⁾ Klee, Katholische Dogmatik, III, 177f. — Duchesne, pag. 338, n. 2.

²⁾ Can. 1: »Haereticos in mortis discrimine positos si catholici esse desiderant, si desit episcopus, a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placuit.« Can. 2: »Nullum ministrorum, qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem qui in baptismate quacumque necessitate faciente non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est, non ut praeiudicans quidquam, sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio« (ed. Bruns II, pag. 122). Dieser Kanon läßt fast keinen Zweifel zu, daß wirklich die Firmung gemeint sei. (Vgl. Praxmarer, S. 274). Wiederholt wurde can. 2 in Arelat. II, c. 27 (ed. Bruns II, 134).

³⁾ Can. 16 (ed. Bruns II, 169): »Presbyteros propter salutem animarum, quam in cunctis optamus desperatis et decumbentibus haereticis, si conversionem subitam petant, chrismate permittimus subvenire: quod omnes conversuri, si sani sunt, ab episcopo noverint expetendum.«

⁴⁾ C. 20 (ed. Bruns I, 207): »Statutum vero est, diaconem non chrismare, sed presbyterem absente episcopo, praesente vero si ab ipso fuerit praeceptum.«

⁵⁾ Nach 561 verfaßt von Martin v. Bracara, c. 52 (bei Bruns II, 54 in Bracarense II, 572): »Presbyter praesente episcopo non signet infantes nisi forte ab episcopo fuerit illi praeceptum« (cfr. Tolet. I, c. 20). Vgl. allen falls noch Gelasius I, ep. 9, c. 6 (Migne, p. 1. 59, 50).

⁶⁾ Gietl, Die Sentenzen Rolands, (Freiburg 1891, pag. 214): »(confirmacio) tantum . . . per episcopos ut dicitur ministrari debet. Sed videtur falsum, praesertim cum in canonibus inveniatur, quod absente episcopo imminente necessitate, et eo presente et precipienti presbyter potest signare infantes. Ad quod dicimus, quod sanctorum patrum auctoritates quedam intelliguntur ex tempore, quedam ex loco, quedam ex persona. . . Omnes ergo ille auctoritates, que dicunt sacerdotem confirmationis sacramentum posse praestare, ex tempore sunt intelligendae, videlicet in primitiva ecclesia

auch er sie von der Firmspendung durch einfache Priester verstand. Roland sucht diese Konzilsbestimmungen mit der Annahme, daß der Bischof allein der Spender der Firmung sei, dadurch in Einklang zu bringen, daß er sie als durch Zeit und Umstände berechtigte Ausnahmen erklärt.

Hiermit verstummen die geschichtlichen Zeugnisse für die Ausspendung der Firmung durch Priester keineswegs. In der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts scheint in der Würzburger Diözese die Gewohnheit geherrscht zu haben, daß einfache Priester den Gläubigen in articulo mortis die Firmung spendeten. Diese »Gewohnheit« wurde von den Diözesansynoden von 1329 (c. 4) und 1330 (c. 2) als der Sitte des apostolischen Zeitalters widersprechend verworfen.¹⁾ Trotzdem bestand die Gewohnheit fort und mußte von einer Würzburger Synode im Jahre 1446 nochmals verboten werden.²⁾

Auch in Frankreich sprachen sich Äbte »nach althergebrachter Gewohnheit« das Privilegium der Firmspendung zu, was ihnen aber von dem Konzil von Sens (1528) folgendermaßen verwiesen wird: »Da Äbte zuweilen versuchen, die Firmung zu spenden und dies sich nach althergebrachter Gewohnheit (*consuetudine praescripta*) als Recht zusprechen: so verwerfen wir in Hinsicht darauf, daß die von Christus zuerst eingesetzte und von den Aposteln übernommene Handauflegung nur den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel vorbehalten war, eine derartige Gewohnheit, welche eine *corruptela* zu nennen ist. Wenn welche da sind, welche be-

quando id facere licebat presbiteris propter episcoporum raritatem, quae hodie locum non habent.«

¹⁾ Himmelstein F. X., *Synodicon Herbipolense*. Geschichte und Statuten der im Bistum Würzburg gehaltenen Konzilien und Diözesansynoden. Würzburg 1855, S. 165 und 206. — Can. 2 der Würzburger Synode 1330 lautet: *Nonnulli sacerdotes simplices sacramentum confirmationis in mortis articulo praesumunt fidelibus exhibere, quod ab Apostolorum temporibus fuit solis pontificibus reservatum, ad excusandas excusationes in peccatis, solam consuetudinem praetendentes. Unde omnibus presbyteris districtius inhibetur, ne talia de caetero sua temeritate attemptent, praesertim cum umbra quaedam ostendatur in opere, veritas autem non subeat in effectu.* Der Kanon ist nur eine Wiederholung vom c. 4 der Synode von 1329.

²⁾ Brenner, a. a. O., S. 138.

hauften, diese Gewalt stehe ihnen kraft eines Privilegiums zu, so wollen wir, daß ihnen die Verpflichtung auferlegt werde, auf eine vorhergehende Anfrage unserer Suffraganbischöfe, ein sicheres Zeugnis für ihr Privilegium zu erbringen.«¹⁾

War die Firmspendung durch einfache Priester in den vorausgehenden Fällen zum größten Teil in ihrem Rechte bestritten, so wurde doch zu wiederholten Malen die Erlaubnis hierzu erteilt, und zwar vom Papst. Einige Äbte in Italien wie z. B. jene von Monte Cassino und von St. Paul in Rom, hatten das Privilegium, an gewissen Tagen und Orten zu firmen. Paul III. verlieh 1537 dem Abt von Einsiedeln dieses Vorrecht; dasselbe wurde auch dem Abt des Klosters St. Urban in der Diözese Konstanz und seinem unmittelbaren Nachfolger bewilligt.²⁾ Benedikt XIV. gab dem Fürstabt von Kempten eine gleiche Vollmacht, am Pfingstfeste in seiner Ordenskirche die heilige Firmung zu erteilen. Ebenso war es dem Prälaten des Benediktinerstiftes Elchingen von dem heiligen Stuhle gestattet, daß er seinen Religiösen, wenn sie vor dem Eintritt in das Kloster nicht gefirmt worden wären, dieses Sakrament nach der Ordensprofeß erteilen könne.³⁾

Zum Schluß ist noch zu bemerken, daß die älteren Nachrichten nur von einem Verbote, von einer Unerlaubtheit der durch Priester erteilten Firmung sprechen⁴⁾, während die späteren Dekrete die Priesterfirmung nicht bloß als unerlaubt, sondern auch als ungültig und nichtig verwerfen.⁵⁾

§ 3. Die Ketzerfirmung und der Rekonziliationsritus.

Auf die Frage: »Hat die alte Kirche die von Häretikern (häretischen Bischöfen und Priestern) gespendete Firmung als

¹⁾ Brenner, a. a. O., S. 141.

²⁾ Nepefny, S. 229 f.; Janssens, S. 76.

³⁾ Th. Ziegler, S. 223.

⁴⁾ Innocenz I.: »non licet«; Gelasius I.: »prohibemus«; Synode von Sevilla 619: »prohibitum, illicitum«; Ratramnus: »consuetudo, ut non concedant.«

⁵⁾ Konzil von Regensburg (a. 769), Brenner, S. 134. Würzburg a. 1330 u. a. m.

gültig anerkannt?« wurden von jeher direkt entgegengesetzte Antworten gegeben.¹⁾ Die einen behaupten, die bei der Rekonziliation von Häretikern vorgenommene Handauflegung (beziehungsweise Salbung) sei die Firmung gewesen: die Kirche habe also die Ketzerfirmung für ungültig erklärt und den Firmungsritus wiederholt.²⁾ Die anderen halten den gleichen Ritus für eine bloße Zeremonie, Handauflegung »zur Buße«.³⁾ Beide Parteien suchen ihre Ansicht mit Gründen zu stützen.

Die eigentliche Grundlage für beide Auffassungen ist die Kontroverse Cyprians und der afrikanischen Bischöfe mit Papst Stephan über die Gültigkeit der Ketzertaufe. Für Cyprian, der sich hierin direkt an Tertullian⁴⁾ anschloß, stand es fest, daß die persönliche Gnadenverbindung mit Christus (und seiner wahren Kirche) zur wirksamen Sakramentsspendung

¹⁾ S. Stephani papae sententia circa receptionem haereticorum, auctore D. P. Coustantio. n. 5: »An manum ab haeresi redeuntibus imponi voluerit Stephanus, ut confirmationis sacramentum eis conferatur« (Migne, p. 1. 3, 1258ss.); Tournely, l. c., quaestio 4, art. 2; Schwane, I, 535 ff.; II (2. A.) 768; Janssens, l. c., pag. 89 ff.; Benedicti, XIV. papae, opera inedita, S. 229: altre cose riguardanti l'iterazione del Sacramento della Confermazione.

²⁾ Brenner, S. 154 ff.; Gau, S. 42. 66; Mattes, S. 581 ff.; Mayer, S. 184; Probst, S. 171: »Die Ungültigkeit der häretischen Firmung stand Stephanus ebenso fest, als er die Gültigkeit der Ketzertaufe verteidigte«; Duchesne, pag. 339.

³⁾ Tournely, l. c., q. 4, art. 2; Billuart, Tractatus de confirmatione art. 1; Schwane, I, 535 ff.; Schell, Kath. Dogmatik, II, 2, S. 503: »Die Kirche hat die Gültigkeit der richtig gespendeten Firmung in den getrennten Kirchen nie bestritten«; Frank, Die Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1867, S. 809 f. nimmt den Aufnahme-ritus als Handauflegung zum Antritt der Kirchenbuße; Wirceburgenses, Tractatus de sacramentis in genere, de baptismo, confirmatione et eucharistia auctore Th. Holtzclau. n. 208; Chr. Pesch, VI, pag. 223; Heinrich-Gutberlet, IX. Bd., S. 378; Janssens, pag. 99; Weiß (Kraus R.-E. II, 167) glaubt, »daß in den meisten Fällen, wo für Ungültigkeit der Ketzerfirmung und deshalb für Wiederholung der Firmung gesprochen zu sein scheint, der Grund in der vermuteten Fahrlässigkeit der Häretiker, überhaupt in äußeren Ursachen zu suchen, daß endlich eine Entscheidung über die hier in Erörterung zu ziehende dogmatische Schwierigkeit auf bloß historischem Wege unmöglich ist«.

⁴⁾ Tert., De bapt. 5 (Migne, p. 1. 1, 1205): »quid simile? Immundus emundat, perditor liberat, damnatus absolvit!«

von seiten des Spenders erforderlich sei; daher waren für ihn notwendigerweise Ketzertaufe und Ketzerfirmung in gleicher Weise ungültig nach seinem Grundsatz: »Wie können die den heiligen Geist anderen mitteilen, die ihn selbst nicht besitzen«? — In der Praxis wurde daher in der afrikanischen Kirche bei zurückkehrenden Häretikern der ganze Initiationsritus wiederholt: Taufe und Handauflegung. Dagegen wandte sich Papst Stephan in dem bekannten, vielbehandelten Dekret: »Wenn einer aus welcher Häresie nur immer zu euch kommt, so werde nichts erneuert, als (das werde beobachtet) was überliefert ist, daß ihm die Hand aufgelegt wird zur Buße, da auch die Häretiker ihrerseits die zu ihnen kommenden nicht taufen, sondern nur kommunizieren.«¹⁾

Diese Anschauung Stephans zu erschüttern und zu widerlegen schrieb Cyprian seine *epistola ad Pompeium*: »Wenn sie die Wirkung der Taufe der Majestät des Namens zuschreiben, so daß diejenigen, welche wo nur immer im Namen Christi getauft werden, für erneuert und geheiligt angesehen werden müssen, warum wird dann dort nicht in desselben Christus Namen die Hand aufgelegt zum Empfang des heiligen Geistes; warum wirkt die Majestät desselben Namens nicht in der Handauflegung, da sie nach ihrer Behauptung wirkungskräftig war zur Heiligung in der Taufe? Denn wenn jemand außerhalb der Kirche geboren ein Tempel Gottes werden kann, warum kann dann nicht in den Tempel auch der heilige Geist eingegossen werden? Wer nämlich durch die Reinigung von Sünden in der Taufe geheiligt und geistigerweise zu einem neuen Menschen umgewandelt ist, ist auch fähig geworden, den heiligen Geist zu empfangen, da der Apostel sagt: »Wie viele ihr auf Christum getauft seid, habt Christum angezogen«; wer bei den Häretikern getauft Christum anziehen kann, kann um so mehr den heiligen Geist empfangen, den Christus gesandt hat.«²⁾ Den gleichen Einwand gegen

¹⁾ Cypr., ep. 74, 1 ad Pompeium (Migne, p. l. 3, 1128s.): »Si quis ergo a quacumque haeresi venerit ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.«

²⁾ Ep. 74, 5 (Migne, p. l. 3, 1131).

Stephan bringt Firmilian von Cäsarea, dessen Brief nur das Echo der Argumentation Cyprians ist, nur mit viel heftigeren Ausdrücken gegen den Papst.¹⁾

Hiernach scheinen wir vor ein Dilemma gestellt: entweder hat Cyprian den Papst falsch verstanden und von der Voraussetzung argumentiert, Stephan wolle den zurückkehrenden Häretikern die Firmung nochmal gespendet wissen, während dieser selbst nur eine zeremonielle Handlung unter der Handauflegung verstand, das heißt der Hauptfehler von Cyprians Beweisführung war die *ignoratio elenchi*²⁾ oder Stephan wollte tatsächlich den zurückkehrenden Häretikern die Firmung spenden, das heißt er erkannte die Gültigkeit der Ketzerfirmung nicht an.³⁾

Nun mußte Cyprian doch wohl wissen, was der Papst unter der »*manus impositio in poenitentiam*« verstand, da er ja selbst die Entscheidung desselben wiedergibt und er recht wohl zwischen zeremonieller und sakramenteller Handauflegung zu unterscheiden weiß, wie sich weiter unten ergeben wird. Die Möglichkeit eines totalen Mißverständnisses von seiten der Gegner Stephans läßt sich nicht so leicht denken.

Wird aber unter der »Handauflegung zur Buße« die Firmung verstanden, so entsteht eine neue Schwierigkeit: warum

¹⁾ Inter Cypr. ep. 75, n. 12 (Migne, p. l. 3, 1166). — Auf dem unter Cyprian gehaltenen Konzil von Karthago votiert Secundinus a Carpis, nachdem er auseinandergesetzt, die Häretiker seien nicht als Christen anzusehen: »Unde constat super filios alienos et soboles Antichristi spiritum sanctum per manus impositionem tantummodo non posse descendere, cum manifestum sit haereticos baptismum non habere.« — Womöglich noch entschiedener Nemesianus a Thubunis. Er beweist die Nichtigkeit der Ketzer-Taufe, führt Joh. 3, 5 an und fährt fort: »Hic est spiritus, qui ab initio ferebatur super aquas. Neque enim spiritus sine aqua operari potest, neque aqua sine spiritu. Male ergo sibi quidam interpretantur, ut dicant quod per manus impositionem spiritum sanctum accipiant et sic recipiantur, cum manifestum sit utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica« (Migne, p. l. 1063 und 1057).

²⁾ Janssens, pag. 94.

³⁾ Mattes, S. 636.

hat der Papst gerade diesen eigentümlichen Ausdruck gebraucht. Morinus, der diese zweite Ansicht verteidigt (auch Vitasse neigt sich ihr zu), empfand diese Schwierigkeit und suchte sie durch folgende Bemerkung zu beseitigen: In die von Cyprian angeführten Worte des Papstes Stephan habe sich ein Fehler eingeschlichen und es sei anstatt »in poenitentiam« zu lesen »in spiritum sanctum«. »Denn außer so vielen überaus klaren Zeugnissen Cyprians und seiner Parteigenossen strebt dahin seine ganze Beweisführung. Immer nämlich behauptet er, die Häretiker könnten den heiligen Geist nicht geben: und das beweist er aus dem ihm mit den Gegnern gemeinsamen Axiom, die ja auch die Handauflegung der Häretiker zum Geistesempfang nicht als gültig anerkennen. Der heilige Geist wird in der Taufe gegeben. Warum erkennt ihr das Sakrament der Taufe eher an als die Handauflegung? Entweder nehmt beides als gültig an oder verwerft beides. Über die Aufnahme der in der Häresie getauften Häretiker durch die öffentliche Buße läßt Cyprian kein Wort verlauten.«¹⁾ Mattes sucht dem Worte »in poenitentiam« dadurch gerecht zu werden, daß er sagt: »Stephanus hat die von Ketzern gültig Getauften bei der Rückkehr in die Kirche unter Begleitung eines Bußaktes gefirmt.«²⁾

Daß die Sache ihre großen Schwierigkeiten hat, zeigen die verschiedenen Auffassungen der Gelehrten.

Ein Versuch, der Lösung der Frage näher zu kommen, muß die geschichtlichen Zeugnisse bis ins kleinste würdigen.

1. Zunächst ist ins Auge zu fassen die große Ähnlichkeit der Firmspendung mit dem Rekonziliationsritus im Orient sowohl wie im Okzident.

Für den Orient ist bisher als das älteste Zeugnis für die Art und Weise der Aufnahme der Häretiker in die katholische Kirche angeführt der sogenannte siebente Kanon des ersten Konzils von Konstantinopel. Nach Hefele (II, 28), der sich hierin an Beveridge anschließt, ist der Kanon nichts

¹⁾ Lib. de poenitentia, cap. 7, num. 13 (Vitasse bei Migne, Theol. c. c., 21, pag. 619).

²⁾ Theol. Q., S. 1849, S. 636.

anderes als ein Auszug aus einem Schreiben, welches die Kirche von Konstantinopel um die Mitte des V. Jahrhunderts an Bischof Martyrius von Antiochien erließ.¹⁾ Dieser Kanon nun enthält folgende Bestimmung: »Die, welche sich von der Häresie hinweg der Orthodoxie und der Zahl der Geretteten zuwenden, nehmen wir in nachfolgender Weise auf. Die Arianer und Macedonianer und Sabbatianer und Novatianer (die sich *καθαροί* und *ἀριστεροί* nennen), ebenso die Tesserakaiditen oder Tetraditen und Apollinaristen nehmen wir auf, nachdem sie in einer schriftlichen Urkunde alle Häresie anathematisiert haben, welche nicht übereinstimmt mit der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Gottes und nachdem sie zuvor besiegelt oder gesalbt sind mit der heiligen Salbe im Gesicht, an den Augen, an Nase, Mund und Ohren. Und indem wir sie besiegeln, sprechen wir: »Das Siegel des Geschenkes vom heiligen Geist.« Die Eunomianer aber, die nur mit einer Untertauchung taufen und die Montanisten, die auch Phrygier heißen und die Sabellianer, welche die *ὁμοπατορία* lehren ... und die anderen Häresien alle, am meisten die aus dem Lande der Galater kommen — alle die aus ihnen dem rechten Glauben sich anschließen wollen, nehmen wir auf wie Heiden ... und die taufen wir.«²⁾

War nun der mit der Salbung verbundene Rezeptionsritus die Firmung? Wir antworten: ja. Denn von Theodoret wissen wir, daß die Novatianer den von ihnen Getauften das *πανάγιον χρίσμα* vorenthalten, weshalb zur katholischen Kirche zurückkehrende Novatianer nach Überlieferung der Väter gesalbt werden.³⁾ Wie aber steht es mit den anderen genannten Häretikern? Haben auch diese das Sakrament der Firmung nicht gespendet? Bei Didymus dem Blinden be-

¹⁾ Dieser Annahme schließt sich auch Ernst an: Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, II. Bd. (1901), 4. Heft, S. 64.

²⁾ Ed. Bruns, I. c., I, pag. 23.

³⁾ *Haereticarum fabularum compendium* 3, 5 (Migne, p. g., 83, 408): »τοῖς ὑπὸ σφῶν βαπτιζομένοις τὸ πανάγιον οὐ προσφέρουσι χρίσμα. Διὰ τοῦτο καὶ τοὺς ἐκ τῆςδε τῆς αἵρέσεως τῷ σώματι τῆς ἐκκλησίας συναπτομένους χρίεν οἱ πανεύφημοι πατέρες προσέταξαν.«

gegenen wir dem Satz: »χρίονται δὲ οἱ ἀπὸ πάσης αἵρέσεως μετερχόμενοι, ἐπειδὴ οὐκ ἔχουσι τὸ ἅγιον χρίσμα. Ἐπίσκοπος δὲ μόνος τῇ ἁνωθεν χάριτι τελεῖ τὸ χρίσμα«¹⁾, welcher die gestellte Frage dahin beantworten könnte, daß die genannten Häretiker ebensowenig wie die Novatianer die Firmspendung übten (zumal die genannten Häretiker zeitgenössische Sekten von Didymus waren). Allein es bleibt zu bedenken, ob im angegebenen Zusammenhang nicht das Hauptgewicht auf dem »ἅγιον« liegt, so daß sich auch der Sinn ergeben könnte, »die Häretiker haben nicht das geweihte Chrisma, denn der (katholische) Bischof allein weicht das Chrisma.«

Mehr Klarheit bietet uns Timotheus, Presbyter von Konstantinopel (Anfang des VII. Jahrhunderts). In seinem Buch über die Rekonziliation der Häretiker unterscheidet er drei Klassen von Häretikern: 1. solche, welche der Taufe bedürfen, 2. welche nicht getauft, aber gesalbt werden mit dem heiligen Myron, 3. welche nicht getauft und nicht gesalbt werden, sondern bloß die Häresie abschwören.²⁾ Unter der zweiten Gruppe werden aufgezählt: Τεσσαρεσκαίδεκαῖται, Ναυατιανοὶ ἦτοι Σαββατιανοὶ, Ἀρειανοὶ οἱ ἀπὸ Ἀρείου, Μαρκιανοὶ (wofür Turrianus mit Recht Μακεδονιανοὶ setzt) ἦτοι Πνευματομάχοι, Ἀπολιναρισταί: genau wie in dem oben angeführten Kanon. Von den Sabbatianern sagt er, sie entstanden aus den Novatianern und von den Tessarakadekaditen: »sie stimmen mit den Schülern des Novatus überein.«³⁾ Haben die Novatianer die Firmung nicht gespendet, so werden es demnach die Sabbatianer und Tessarakadekaditen auch nicht getan haben; die aus diesen Sekten Zurückkehrenden mußten also in der katholischen Kirche gefirmt werden.

Von größter Wichtigkeit ist hier noch der Rekonziliationsbericht der pseudo-nicänischen Canones des Maruta von Maipherkat (zirka 400). Wir lassen ihn hier folgen: »Wir meinen aber . . . Marcioniten, Manichäer, Paulianisten, Daiza-

¹⁾ De Trinitate lib. 2, c. 15 (Migne, p. g., 39, 720 s.); die Schrift ist nach 379 geschrieben.

²⁾ Migne, p. g. 86, I, 13: περὶ τῶν προσερχομένων τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ.

³⁾ Migne, p. g., 86, I, 33—40.

niten, Gogaye, Borboryane und die übrigen der Art. Wenn sie auch die Gewohnheit zu taufen haben, so taufen sie in eitlem Namen. Wenn sie sich aber bekehren, so sollen sie die wahre Taufe empfangen, indem sie allen Religionen abschwören und den Glauben der katholischen Kirche bekennen, wie wir auch in den folgenden Canones bestimmen. Ist aber der sich Bekehrende ein Arianer oder Eunomianer, so bringe ihn der Bischof in die Kirche und man verlange, daß er anathematisiere alle jene Häresien, welche gegen die heilige Kirche streiten und den Arius und Eunomius, und daß er mit lauter Stimme sage die ἐκθesis τῆς πίστεως, welche von der ganzen allgemeinen Synode aufgestellt wurde, indem er sie vollständig annimmt und auch jeden anathematisiert, der sie nicht annimmt. Dann nehme der Bischof oder Priester das heilige Salböl, bezeichne (ihn) dreimal und bete über ihn; und dann nehme er teil an den heiligen Geheimnissen. Und wenn er (zuvor) Bischof war, werde er als Priester, wenn Priester als Diakon, wenn Diakon als Hypodiakon angenommen. Die Audaye dagegen, die Katharer und Timotheaner sollen nicht mit Öl bezeichnet noch getauft werden, noch um einen Grad heruntersteigen; sondern jeder soll so wie er ist aufgenommen werden bloß durch Gebet und Absolution. Und sie sollen gefragt werden und übertreten von der Anschauung, worin sie sich befinden, und ohne Furcht aufgenommen werden. Und so soll bezüglich jeder Häresie, die im Bekenntnis der Trinität nicht geschwankt, den Gebrauch der Taufe und die Verwaltung des Priestertums besitzt, die Schriften nicht verfälscht, die Reihenfolge der Feste nicht verlassen, den Gottesdienst und die Ordnungen wie wir festhält, niemand, wenn er sich bekehrt, aus seinem (Weihegrad) gestoßen werden. Sondern es soll nur verlangt werden, daß er seine Anschauung aufgebe, und dann soll er durch Gebet und Absolution aufgenommen werden. Wie ein Übeltäter, der sich vergangen, werde er aufgenommen, nicht wie die Heiden und Juden.«¹⁾ Hier entsteht die Schwierigkeit:

¹⁾ Oskar Braun, *De sancta Nicaena synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat*. Kirchengeschichtliche Studien. IV. Bd., 3. Heft (1898), S. 62.

sind die Arianer und Eunomianer, die zurückkehren, solche, die in der katholischen Kirche getauft und gefirmt waren, oder solche, die in der Häresie getauft und gefirmt, oder in der Häresie bloß getauft waren? Wir sehen, es sind drei Möglichkeiten gegeben.

Nehmen wir die erste Möglichkeit, so ist der Ritus bei der Rezeption nicht die Firmung, wie sich aus einem Vergleich mit dem 35. Kanon des Maruta ergibt: »Es ist der Wille der allgemeinen Synode, daß, wenn ein gläubiger Mann in Begierde nach einem ungläubigen Weib entbrennt oder umgekehrt und sie einander böse Ursache des Abfalles vom wahren Glauben sind — wenn sie dann zurückkehren, sollen sie drei Jahre an der Kirchentür sitzen in Sack und Asche; dann sollen sie drei Jahre in den Tempel zum Gebet gehen, auch dort abgesondert für sich allein und ein Jahr sollen sie stehen, ohne weder an den Gebeten noch an den Geheimnissen teilzunehmen. Wenn sie dann diesen Kanon vollendet, sollen die Priester Wasser und Öl segnen in einem Gefäß nicht wie bei der Taufe (noch auch sollen sie das Öl der Heiligung ins Wasser gießen), sondern wie sie Wasser und Öl für die Kranken segnen und wie man weiterhin Wasser segnet für die Unreinheit des Erstickten, ebenso soll man es segnen. Und es nehme der Priester Wasser in seine Hand und besprenge sie, indem sie ihr Vergehen bekennen; er reinige sie von ihrer Unreinheit und durch Gebet und Absolution werde ihnen verziehen und sie sollen teilnehmen an den heiligen Geheimnissen.« Etwas klarer findet sich der letzte Teil des Kanons in der arabischen Übersetzung des Kanonisten Abu'l farag' ibn at Tayyib († 1043): »Dann gebe der Priester Öl und Wasser in ein Gefäß nach dem Gebrauch der heiligen Taufe; aber nicht Öl der Taufe, sondern wie man bei den Kranken tut und er salbe sie damit und nehme das Wasser und besprenge sie; sie sollen bereuen ihre Sünde . . . «¹⁾

Daß aber diese Möglichkeit im Kanon gemeint sei, ist nicht anzunehmen, da auch bei den anderen Namen

¹⁾ Braun, a. a. O., S. 84.

solche Häretiker gemeint sind, die in der Häresie getauft waren.

Es bleiben noch zwei Möglichkeiten: entweder haben die Arianer und Eunomianer ihre Getauften gefirmt oder nicht. Durch die Zusammenstellung mit anderen Häretikern, die das Chrisma vorenthalten, wird das letztere wahrscheinlich gemacht. Mit dem Arianismus und seinen Verzweigungen war ja schon den Pneumatomachen vorgearbeitet: wer die Gleichwesentlichkeit des Logos leugnete, mußte auch den heiligen Geist zu einer Kreatur herabwürdigen, und gerade aus der Geringschätzung des heiligen Geistes mochte auch die Geringschätzung und Verachtung seines Sakramentes, der Firmung, sich ergeben.

Bei Häretikern, denen im Glauben und Sakramenten-spendung zu trauen war, wurde bei der Rückkehr die ganze Initiation als gültig anerkannt: Taufe und Firmung.¹⁾

Betreffs der orientalischen Kirche ergibt sich demnach in unserer Frage folgendes Resultat: Die Häresie des Spenders als solche machte nach der Anschauung der alten Kirche die Firmspendung nicht ungültig. Wurde bei der Rezeption eines Häretikers die Firmung gespendet, so war sie nach kirchlicher Annahme in der Häresie nicht oder nicht richtig gespendet worden. Eine Bestätigung findet dieses Resultat in der heutigen Praxis der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Ihr Rezeptionsritual enthält nach Abschwörung des Irrtums und der Absolution die Bemerkung: »Darauf steht der Vereinigte, harrend der Liturgie oder, wenn er noch nicht mit Myron gesalbt war, der Myronsalbung.«²⁾

Wenden wir uns dem Abendlande zu. Als charakteristischen Unterschied von dem Rekonziliationsritus des Orients nennt Gregor der Große für die Rekonziliation des Abendlandes die Handauflegung.³⁾ Bei dieser Handlung wurde ein

¹⁾ Siehe o. S. 137.

²⁾ Maltzew, S. 164.

³⁾ Lib. 9 n. 61 (Migne, Curs. th. 21, 593): »Arianos per impositionem manus Occidens, per unctionem vero sancti chrismatis ad ingressum sanctae ecclesiae Oriens reformat.«

Gebet mit Anrufung des heiligen Geistes gesprochen.¹⁾ Ein Manuskript des Klosters von Gellon aus der Zeit Karls des Großen gibt dies Gebet also wieder: »Heiliger allmächtiger Vater, der du dich gewürdigt hast, deinen Diener aus den Irrtümern der Häresie zu befreien und zurückzurufen in deine heilige Kirche. wir bitten dich, o Herr, auszugießen über ihn deinen Tröstergeist mit seinen sieben Gaben, den Geist der Weisheit und des Verstandes, den Geist des Rates und der Stärke, den Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, erfülle deinen Diener mit der Furcht des Herrn.«²⁾ — Also fast dasselbe Gebet, wie es einerseits die Griechen bei dem gleichen Akte haben, anderseits die Firmspendung begleitet. Es ist daher leicht erklärlich, warum man so rasch geneigt ist, in dem ganzen Rekonziliationsritus die Spendung der Firmung zu erblicken.

Von hier aus erst können wir das Wort Augustins würdigen: »Manus autem impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem?«³⁾ d. h. dasselbe Bittgebet, das unter der Handauflegung zur Firmung gesprochen wurde, wurde wiederholt, wenn ein Apostat wieder zur Kirche zurückkehrte.

2. Bevor wir an die Kontroverse zwischen Stephan und Cyprian herantreten, müssen wir noch eine Vorfrage erledigen: wie weit erstreckt sich nach der Auffassung der Väter die Wirksamkeit der den Häretikern gespendeten Sakramente? Die beste Quelle zur Beantwortung dieser Frage bieten uns die Schriften Augustins. Nach ihm können auch die Häretiker Taufe, Salbung und Handauflegung gültig spenden⁴⁾,

¹⁾ Leo Magnus, ep. 159 ad Nicetam episcopum Aquileiensem n. 7 (Migne, p. l. 54, 1138): »sola sanctificatio spiritus sancti invocanda est.«

²⁾ Janssens, pag. 96. Migne, p. l. 3, 1261.

³⁾ De bapt. c. Donat. lib. 3, c. 16 (Migne, p. l. 43, 149). Gewöhnlich wird kurzweg behauptet, die Stelle beziehe sich auf die Rekonziliation, aber ohne den Zusammenhang mit der Firmung zu kennzeichnen.

⁴⁾ De bapt. 3, 17: sacramenti autem integritas ubique cognoscitur, sed ad peccatorum illam irrevocabilem remissionem extra unitatem ecclesiae non valebit. — 5, 20 n. 28 (Migne, p. l. 43, 190): si ergo ad hoc valet quod dictum est in evangelio »Deus peccatorem non audit, ut per

aber den heiligen Geist im vollen Sinne können sie ihren Anhängern nicht mitteilen; denn der Geistesempfang verlangt die Liebesgemeinschaft mit der Kirche als Voraussetzung; die Trennung von ihr schließt ihn aus.¹⁾ Von derselben Anschauung sind die Ausführungen Leos des Großen getragen: die Kräfte der Sakramente sind nach ihm in der Häresie wie gebunden und erwachen erst wieder durch die Vereinigung mit der Kirche zum Leben.²⁾ Ebenso Ildephons v. Toledo.³⁾

Wie gesagt, ist die Häresie selbst das Hemmnis für die Wirksamkeit der Sakramente, für die volle Mitteilung des heiligen Geistes. Um also das Hemmnis zu beseitigen, muß die Häresie abgeschworen werden, muß der reuige und bußfertige Anschluß an die Kirche erfolgen. Diese Aufnahme in die Kirche vollzieht sich durch den Ritus der Handauflegung: »Wenn die Handauflegung aber,« sagt Augustin, »nicht angewendet würde bei demjenigen, der von der Häresie zurück-

peccatorem sacramenta non celebrantur; quomodo exaudit homicidam (= Häretiker) deprecantem vel super aquam baptismi, vel super oleum, vel super eucharistiam, vel super capita eorum, quibus manus imponitur? Quae omnia tamen et fiunt et valent per homicidas, id est eos qui oderunt fratres, etiam in ipsa intus ecclesia.«

¹⁾ *Contra litteras Petiliani* l. 2 c. 104 (Migne, p. 1. 43, 342): »Discerne ergo visibile sanctum sacramentum (sc. chrismatis), quod esse in bonis et in malis potest, illis ad praemium, illis ad iudicium, ab invisibili unctione charitatis, quae propria bonorum est«. Besonders de bapt. l. 3, cap. 16 (Migne, p. 1. 43, 149): »Quodlibet haeretici accipiant, charitas quae cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholicae unitatis et pacis... praeter ipsam tamen esse illa charitas non potest, sine qua caetera etiam si agnosci et approbari possunt, prodesse tamen et liberare non possunt.« Vgl. hierzu die Ausführung Innocenz I. ep. 24 ad Alexandrum ep. Antiochenum (Migne, p. 1. 20, 550): Quoniam quibus solum baptismum ratum esse permittimus, quod utique in nomine p. et f. et sp. s. perficitur, nec sanctum spiritum eos habere ex illo baptismo illisque mysteriis arbitramur: quoniam cum a catholica fide eorum auctores desciscerent, perfectionem spiritus quam acceperunt, amiserunt.

²⁾ Ep. 159 ad Nicetam n. 7 (Migne, p. 1. 54, 1138): »Nam hi, qui baptismum ab haeticis acceperunt... formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt... ablutio nulla iteratione temeranda est, sed ut diximus, sola sanctificatio Spiritus sancti invocanda est: ut quod ab haeticis nemo accipit, a catholicis sacerdotibus consequatur.«

³⁾ Liber de cognitione baptismi c. 121 (Migne, p. 1. 96, 161).

kehrt, so könnte man ihn ohne alle Schuld halten; wegen der Liebesvereinigung, welche das größte Geschenk des heiligen Geistes ist, ohne welches alles andere Heilige (= Sakramente) im Menschen keine heilskräftige Wirkung hat, wird den bekehrten Häretikern die Hand aufgelegt.«¹⁾ Die Handauflegung trägt in diesem Falle nach Augustin den Charakter der Buße und bringt dem zurückkehrenden Häretiker die Gnadenfülle des heiligen Geistes; sie konnte daher leicht sogar als Handauflegung zum Empfang des heiligen Geistes bezeichnet werden, wie es tatsächlich geschah. Zeugen dafür sind die Apostolischen Konstitutionen und Leo der Große. Erstere gebrauchen den Ausdruck für die Rekonziliation der Büsser²⁾, letzterer für die Rekonziliation der Häretiker.³⁾

Greifen wir jetzt wieder zur Kontroverse zwischen Papst Stephan und Cyprian zurück. Wie uns Eusebius bestätigt,

¹⁾ De bapt. l. 5, c. 23 (n. 33) (Migne, p. l. 43, 193): »Manus autem impositio, si non adhiberetur ab haeresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse iudicaretur: propter charitatis autem copulationem, quod est maximum donum spiritus sancti, sine quo non valent ad salutem quaecunque alia sancta in homine fuerint, manus haereticis correctis imponitur.«

²⁾ 2. 41 ed. de Lagarde, pag. 68: »ἀλλ' ὥσπερ τὸν ἐθνικὸν λοῦσας εἰσδέχῃ μετὰ τὴν διδασκαλίαν, οὕτως καὶ τοῦτον χειροθετήσας, ὡς ἂν μετανοοῖα κεκαθαρμένον, πάντων ὑπὲρ αὐτοῦ προσευχομένων, ἀποκαταστήσεις εἰς τὴν ἀρχαίαν αὐτοῦ νομὴν: καὶ ἔσται αὐτῷ ἀντὶ λούσματος ἡ χειροθεσία· καὶ γὰρ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν ἡμετέρων χειρῶν ἐδίδοτο τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῖς πιστεύουσιν... ὅτι γὰρ οὐ μόνον προσδέχεται ὁ θεὸς τοὺς μετανοοῦντας, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν προτέραν ἀξίαν ἀποκαθίστησιν, ἱκανὸς μάρτυς ὁ ἅγιος Δαβὶδ, ὃς μετὰ τὴν εἰς τὴν Οὐρίαν ἁμαρτίαν ἤρυχετο τῷ θεῷ λέγων· Ἀπόδος μοι τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου σου, καὶ πνεύματι ἡγγεμονικῷ στήριζόν με.« Buße und Firmung werden hinsichtlich der Wirkung des heiligen Geistes in Vergleich gebracht.

³⁾ Ep. 166 c. 2 ad Neonem Ravennatem episcop. (Migne, p. l. 54, 1194): »Quod si haereticis baptizatum quempiam fuisse constiterit, erga hunc nullatenus sacramentum regenerationis iteretur; sed hoc tantum, quod ibi defuit, conferatur, ut per episcopalem manus impositionem virtutem sancti spiritus consequatur.« Vgl. o. S. 141, nota 2. Cfr. ep. ad Rustic c. 18 unten S. 145, n. 1. Die Firmung nennt Leo »unctio spiritus sancti« sermo 4 (al. 3), c. 1. de Natali ips. (Migne, p. l. 54, 49). Nach unserer Untersuchung gehört die Salbung zum Firmritus; bei der Rekonziliation der römischen Kirche wird aber keiner Salbung gedacht.

war der Rekonziliationsritus, um den es sich hier handelt, eine mit Gebet verbundene Handauflegung.¹⁾ Diese Handauflegung nun nennt Stephan »*manus impositio in poenitentiam*«. Die Ausdrucksweise mit Morinus für verdorben zu erklären, haben wir keinen hinreichenden Grund, da der Ausdruck auch anderweitig bestätigt wird.²⁾

Daß diese »*manus impositio in poenitentiam*« bei denjenigen angewendet werden solle, die in der katholischen Kirche getauft, zur Häresie abgefallen und dann wieder zurückkehren wollen, ist nach Cyprian überlieferter Gebrauch der Kirche³⁾; diejenigen aber, welche aus der Häresie kommen

¹⁾ H. e. 7, 2 (Migne, p. g. 20, 640): »τούτῃ δὲ Στεφάνῳ τὴν πρώτην ὁ Διονύσιος τῶν περὶ βαπτίσματος ἐπιστολῶν διατυπῶται, ζητήματος οὐ σμικροῦ τηρικᾶδε ἀνακινήθεντος, εἰ δέοι τοὺς ἐξ οἴασθ' οὖν αἱρέσεως ἐπιστρέφοντος, διὰ λουτροῦ καθαίρειν παλαίου γέ τοι κεκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ.«

²⁾ Innocenz ep. 24 ad Alexandrum n. 4. ep. Antioch. (Migne, p. l. 20, 550): »Eorum (Arianorum) laicos conversos ad Dominum sub imagine poenitentiae ac sancti spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus . . . qui fieri potest, ut eorum profanos sacerdotes dignos Christi honoribus arbitremur, quorum laicos imperfectos ad sancti spiritus percipiendam gratiam cum poenitentiae imagine recipiamus.« Der Rekonziliationsritus wird hier ein Bild der Buße genannt; es war also der Akt nicht von einer strengen Bußübung begleitet, was auch Augustin andeutet, de bapt. 5, 23, n. 33 (siehe oben S. 142). Eine Bestätigung findet die Auffassung noch durch Vigilius (ep. 2 ad Profuturum Bracarensem n. 4, Migne, p. l. 69, 18), wo er diejenigen, die einfach in der Häresie getauft wurden, von denjenigen unterscheidet, welche nach Empfang der Taufe bei den Arianern abermals getauft und dadurch in den Tod des tiefen Abgrundes versenkt wurden. Von den letzteren bemerkt er: »Quorum tamen reconciliatio non per illam impositionem manus, quae per invocationem sancti spiritus fit, operatur, sed per illam, qua poenitentiae fructus acquiritur et sanctae communionis restitutio perficitur« (erscheint in Migne, p. l. 69, 18 als ep. ad Eleutherum n. 3). Es wird hier eine doppelte Rekonziliationshandauflegung unterschieden: die eine als Bild der Buße, die andere als wirklich mit strengen Bußübungen verbunden.

³⁾ Ep. 71 ad Quintum c. 2 (Migne, p. l. 4, 410 [Hartel, III, 2, pag. 772 s.]): »Quod nos quoque hodie observamus, ut quos constat, hic baptizatos esse et a nobis ad haereticos transiisse, si postmodum peccato suo cognito et errore digesto ad veritatem et matricem redeant, satis sit in poenitentiam manum imponere; ut quia ovis iam fuerat, hanc

und nicht in der katholischen Kirche getauft worden sind, diese können nicht durch bloße Handauflegung aufgenommen werden, sondern müssen auch getauft werden. Das ist der Standpunkt, von dem aus er gegen Stephan also argumentiert: wenn ihr die Taufe der Häretiker als gültig annehmt, so erlangen diese in der Häresie auch den heiligen Geist durch die Handauflegung; wer Christus anziehen konnte, der konnte auch den heiligen Geist empfangen, der von Christus gesandt wurde; und vergebens wird ihnen bei der Rückkehr die Hand aufgelegt zum Empfang des heiligen Geistes (weil sie ihn eben schon empfangen haben).

Hier entsteht also, wie es scheint, ein Widerspruch: Stephan will die Häretiker aufgenommen sehen durch eine Handauflegung »in poenitentiam«, Cyprian spricht seinerseits von einer Handauflegung »ad accipiendum spiritum«. Wie löst sich der scheinbare Widerspruch? Wenn wir festhalten,

ovem abalienatam et errabundam in ovile suum pastor recipiat. Si autem qui ab haereticis venit, baptizatus in ecclesia (H: < prius) non fuit, sed alienus in totum et profanus venit, baptizandus est ut ovis fiat, quia una est aqua in ecclesia sancta quae oves faciat.« Derselbe Gedanke ep. 74 ad Pomp., c. 12 (Migne, p. 1. 3, 1136 [Hartel, III, 2, pag. 809]): »Qui baptizati in ecclesia prius fuerant et sic ad haereticos transierant, hos enim oportet cum redeunt acta poenitentia per manus impositionem solam recipi et in ovile unde erraverant a pastore restitui.« Crescens von Cirta (Hartel, III, 1, pag. 441): »Censeo ergo omnes haereticos et schismaticos, qui ad catholicam ecclesiam voluerint venire, non ante ingredi, nisi exorcizati et baptizati prius fuerint, exceptis his sane qui in ecclesia (catholica) fuerint ante baptizati: ii tamen per manus impositionem in poenitentia ecclesiae reconcilientur.« Ähnlich Cassius a Macomadibus (Hartel, III, 1, pag. 445).

Da Cyprian denselben Ausdruck »in poenitentiam« gebraucht wie Stephan, so schließt Saintebeuve (M. Curs. th. 21, 621): Cyprian habe den Papst wohl verstanden und behaupte, jene Handauflegung beziehe sich nur auf die in der katholischen Kirche Getauften, Abgefallenen und wieder Zurückkehrenden, der Papst aber wollte sie auf beide Arten von Häretikern ausdehnen — und daraus ergebe sich die Identität der beiden Handauflegungen, d. h. die »manus impositio« bei den in der Häresie getauften und zurückkehrenden Häretikern sei wie die andere nicht die Firmung, sondern mera ceremonia.

daß einerseits ein totales Mißverständnis von seiten Cyprians nicht begreiflich, anderseits der Ausdruck »in poenitentiam« kritisch nicht anfechtbar ist, so muß die Lösung auf anderem Wege versucht werden. Während Mattes den Satz aufstellte: »Stephanus hat die von Ketzern gültig Getauften bei der Rückkehr in die Kirche unter Begleitung eines Bußaktes gefirmt«, möchte ich die Sache so fassen: Stephan hat den in der Häresie Getauften und Gefirmten bei ihrer Rückkehr in die Kirche die Hand aufgelegt zur Buße; diese Handauflegung zur Buße konnte von Cyprian als eine Handauflegung zum Empfang des heiligen Geistes bezeichnet werden.

Die Handauflegung zur Buße setzt offenbar einen Sünder voraus; wenn aber die Ketzertaufe gültig ist, so wird dort auch der heilige Geist mitgeteilt; also ist es widersinnig, den Häretiker bei der Rückkehr zur Kirche als einen Sünder zu behandeln: so konnte Cyprian seinen Beweisgang fassen. Anderseits konnte sich leicht Stephan anstatt des Ausdruckes »Handauflegung zur Buße« auch des Ausdruckes »Handauflegung zum Empfang des heiligen Geistes« bedienen (wenn auch tatsächlich kein derartiger Ausdruck von ihm überliefert ist); denn nach der Auffassung der ganzen alten Kirche kann in der Häresie der heilige Geist nicht gegeben werden, wenn auch die sakramentale Handlung gültig vollzogen wird (siehe oben S. 141 f.). Erst die Rückkehr zur Kirche bringt den »heiligen Geist«. Da diese Rückkehr und Aufnahme sich durch eine Handauflegung vollzieht, mit der noch eine Anrufung und Bitte um die sieben Gaben des heiligen Geistes verbunden war¹⁾, so konnte man den Ausdruck Handauflegung zur Buße ebenso als eine Handauflegung zum Empfang des heiligen Geistes betrachten, wie es Cyprian tatsächlich getan hat, dem der Geistesempfang die Hauptsache war, da er von diesem Gesichtspunkte aus seine Theorie von der Ungültigkeit der Ketzertaufe rechtfertigen wollte.

¹⁾ Siehe oben S. 140 den Codex Gellonensis. Leo M. ep. ad Rusticum Narbonensem episcopum inquis. 18 (Migne, p. I. 54, 1209): »Per manus impositionem invocata virtute spiritus sancti, quam ab haereticis accipere non potuerunt, catholicis copulandi sunt.«

Daß diese unsere Ansicht nicht gesucht erscheinen kann, daß tatsächlich die rekonziliatorische Handauflegung die doppelte Wirkung der Lossprechung von der Schuld der Häresie und der Mitteilung des heiligen Geistes durch die Vereinigung mit der Gnadengemeinschaft der Kirche hat, bezeugt das schon einmal zitierte Wort Augustins: »Wenn die Handauflegung nicht angewendet würde bei demjenigen, welcher von der Häresie zurückkehrt, so könnte man ihn ohne alle Schuld halten: wegen der Liebesvereinigung aber, welche das größte Geschenk des heiligen Geistes ist, ohne welches alles andere Heilige im Menschen keine heilskräftige Wirkung hat, wird den bekehrten Häretikern die Hand aufgelegt.«¹⁾

Nun können wir auch die Frage kurz erörtern, die man vielleicht oben S. 134 ff. vermißt hat, ob nämlich die spätere und heutige griechische Kirche eine Wiederholung der Firmung kennt.

Schanz (S. 155) meint: »Wenn die spätere griechische Kirche jedem zurückkehrenden Häretiker die Salbung mit Chrisam spendet, so spricht dies so wenig für die Wiederholbarkeit der Firmung als die ähnliche Praxis des Abendlandes in betreff der Handauflegung. Beide haben keinen sakramentalen Charakter, sondern sind Zeichen der Rekonziliation.«

So einfach liegt nun die Sache denn doch nicht. Tatsächlich liegt es nämlich in der Absicht der heutigen orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, einem zurückkehrenden Apostaten das heilige Sakrament der Myronsalbung noch einmal zu spenden. Wenigstens sagt Alexios von Maltzew, Propst an der kaiserlich russischen Botschaftskirche zu Berlin: »Das heilige Sakrament der Myronsalbung wird nicht wiederholt, ausgenommen bei denen, welche wegen Verleugnung des Namens Christi sich wieder bekehren.« Maltzew beruft sich hierbei auf Conf. orthod. I, Ant. 105.²⁾

¹⁾ De bapt., l. 5, c. 23, n. 33 (Migne, p. l. 43, 193). Den lateinischen Text siehe oben S. 142 n. 1.

²⁾ Maltzew, pag. 79. Den griechischen Text siehe bei Michalcescu, Die Bekenntnisse, S. 71. Hier ist die Rede von Apostaten, die in der katholischen Kirche gefirmt waren. Die in der Häresie gültig Gefirmten firmte

Die Frage ist nur, steht die orientalische Kirche mit dieser Auffassung im Einklang mit ihrer eigenen geschichtlichen Tradition? Nach dem bereits oben S. 138 erwähnten 35. pseudonicanischen Kanon des Maruta von Maipherkat war der Rezeptionsritus eines Apostaten dahin bestimmt, daß nicht Öl der Taufe genommen werden solle, sondern nach Art, wie man bei den Kranken tut. Es wurde also der Rezeptionsritus des Apostaten von der Firmung unterschieden, die Firmung also damals nicht wiederholt. Demnach muß einmal eine Verwechslung vorgekommen sein, wobei man den Rezeptionsritus der in der Häresie nicht Gefirmten oder nicht gültig Gefirmten mit dem Rezeptionsritus der in der katholischen Kirche bereits gefirmten Apostaten gleichsetzte. Seit wann diese Verwechslung datiert, läßt sich nicht genau bestimmen. Nach dem Patriarchen Methodius von Konstantinopel (IX. Jahrhundert) geht der Rezeptionsritus der Apostaten bereits folgendermaßen vor sich: Nachdem in mehreren Gebeten die Barmherzigkeit und Langmut Gottes gepriesen wurde, heißt es weiter: »Nach Beendigung des Gebetes nimmt er das heilige Myron und salbt ihn nach der Art, wie es bei den Getauften geschieht, indem er das Kreuzzeichen macht auf Stirne, Augen, Nase, Mund, Ohren, Hände, Brust, Schultern und Knie, wobei er spricht: *σφραγίς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου*«. Nach der Salbung spricht er folgendes Gebet über seinem Haupte: Herr, allmächtiger Gott, der du durch die Sendung deines heiligsten Geistes deine Jünger mit Gnade erfüllt hast, bewahre auch diesen deinen Diener, den du vom Wege des Irrtums zurückgerufen und zu deinem Glauben zurückgeführt hast, ihn auch gewürdigt hast des Wohlgeruches des heiligen Geistes, in deiner Heiligkeit: gib, daß er wandle nach deinem Willen, laß ihn teilnehmen an deinen erhabenen Geheimnissen, den rechten Glauben bewahren und so das himmlische Reich erlangen.«¹⁾

auch die griechische Kirche bei der Rezeption nicht wieder. Vgl. oben S. 139.

¹⁾ Goar, S. 880: Drei andere dort aufgeführte Formularien für den Rezeptionsritus lauten ähnlich. Man vergleiche besonders die Noten S. 887. Der Salbung geht eine lange Abschwörung der einzelnen Irrtümer der

Noch deutlicher ist (bereits) Symeon von Thessalonich: »Denjenigen, der sich von der Apostasie bekehrt, salben wir mit Myron, aber wir taufen ihn nicht wieder, weil die Taufe das Sein in Christus verleiht. Das Myron aber (sinnbildet) das Leben, den Geist, die Heiligkeit und das Siegel in Christus. . . . Die Menschen haben in der Taufe die Gnade der Auferstehung und Unvergänglichkeit Christi erhalten und ihn selbst angezogen in der Taufe, und haben seine Heiligung und das Siegel des Geistes empfangen in der Salbung (= Firmung). Wenn nun einige aus ihnen den Glauben verleugnen, so haben sie zwar das Sein (τὸ μένειν) und werden auferstehen, um unsterblich zu sein; aber nicht werden sie haben die Heiligkeit und die Gnade des Geistes und mit den abgefallenen Engeln werden sie gestraft werden . . . Wenn einer, der den Glauben verleugnet hat, wieder aufgenommen werden soll . . . so versöhnen wir ihn durch heilige Gebete mittels seiner Buße mit Gott, und das göttliche Siegel und die Heiligkeit, welche er untauglich gemacht hat, erneuern wir und frischen wir wieder auf durch das Myron. Um das bat auch David vor seinem Falle und erhielt es in der Buße, als er sprach: „Den rechten Geist erneuere in meinem Innern“.«¹⁾

Wurde oben S. 139 bemerkt, daß der Orient den Rekonziationsritus der Häretiker unter einer Salbung vollzog, das Abendland dagegen unter Handauflegung, so blieb die Praxis der mozarabischen Liturgie sowie des gallikanischen Ritus unberücksichtigt. Eigentümlicherweise haben wir hier gerade wie im Orient eine Salbung als Rezeptionsritus. Diese Salbung darf aber auch hier nicht als Firmung angesehen werden, da sie ausdrücklich zur Nachlassung der Sünden gespendet und auch an katholisch gefirmten Apostaten vollzogen wurde, an denen nach abendländischer Praxis bei der Rückkehr niemals die Firmung wiederholt wurde. Als besonders charakteristisch seien einige Stellen angeführt. Nach

Häresie voraus, wie es auch der mehrfach erwähnte sogenannte 7. Kanon des ersten Konzils von Konstantinopel verlangt.

¹⁾ Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum q. 23 (Migne, p. g. 155, 873 und 876).

dem mozarabischen *Liber ordinum* des VII. Jahrhunderts vollzieht sich die Aufnahme des Häretikers (Arianers) also: Nachdem der Rekonziliand sein »abrenuntio« und »credo« gesprochen, fährt der Bischof fort: »Et ego te crismo in nomine patris et filii et spiritus sancti, in remissione omnium peccatorum, ut habeas vitam aeternam. Amen.«¹⁾ — Von Chlodwigs Schwester Lantechildis erzählt Gregor von Tours, sie sei zur arianischen Häresie abgefallen, bei der Rückkehr sei sie nach Bekenntnis der wahren Dreifaltigkeit gesalbt worden.²⁾

§ 4. Zeit und Ort für die Spendung der Firmung.

1. Da in der alten Kirche die Firmung fast immer mit der Taufe verbunden war, so war die Zeit für die Spendung der beiden Sakramente dieselbe, zunächst Ostern und in zweiter Linie Pfingsten.³⁾ Das Konzil von Paris (829) bestimmt im can. 33: »Wie an zwei Zeiten, an Ostern nämlich und Pfingsten, die Taufe (gespendet wird), so soll auch (an diesen Zeiten) durch die Handauflegung die Mitteilung des heiligen Geistes an die Gläubigen erfolgen. Ausgenommen sind jedoch, wie schon bemerkt, Kranke und solche, die sich in Todesgefahr befinden; diesen soll man mit der Gnade der Taufe zu Hilfe kommen, und ebenso soll ihnen ohne Zaudern die Gabe des heiligen Geistes erteilt werden.«⁴⁾ Als man anfang, die Fir-

¹⁾ Vgl. Ermoni, *abjuration in Cabrol's dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, S. 103. — Cabrol, *absolution de l'hérésie*, a. a. O., S. 198. 199.

²⁾ *Historia Francorum*, I. II, c. 31 (Migne, p. I. 71, 227): *Conversa est enim et alia soror eius, Lantechildis nomine, quae in haeresim Arianorum dilapsa fuerat, quae confessa aequalem filium patri et spiritum sanctum, chrismata est.* — Dazu H. Fr., I. II, c. 34 (Migne, p. I. 71, 230); I. IV, c. 27 (Migne, p. I. 71, 291); I. IX, c. 15 (Migne, p. I. 71, 493).

³⁾ Kraus, R.-E. II, 823.

⁴⁾ Mansi, tom. XIV, 560: *Sicut autem duobus temporibus, pascha videlicet et pentecoste, baptismus, ita etiam traditio sancti spiritus per impositionem manuum fidelibus tradatur: exceptis videlicet, ut dictum est, infirmis et morte periclitantibus, quibus sicut baptismatis gratia succurrendum, ita incunctanter donum spiritus sancti est tradendum.*« Konzil auf der Salzburger (804) c. 10 »ut nullus baptizare praesumat nisi in Pascha vel Pentecoste excepto infirmo.« (Himmelstein, *Synodicon Herbipolense*, pag. 13.)

mung von der Taufe zeitlich zu trennen, wurde hauptsächlich die Pfingstzeit als Zeit der Spendung betont; der römische Katechismus motiviert dies mit folgenden Gründen: »Weil hauptsächlich an diesem Tage die Apostel durch die Kraft des heiligen Geistes gekräftigt und gestärkt wurden, und die Gläubigen durch Erinnerung an diese göttliche Tat gemahnt werden sollen, welche große Geheimnisse man sich unter der heiligen Salbung vorstellen müsse.«¹⁾

Im Orient (Jerusalem) war im IV. Jahrhundert die Spendungszeit die Osternacht, wie uns die unter dem Namen »Peregrinatio Silviae« bekannte Schrift bezeugt.²⁾ In Syrien war nach den Hymnen Ephräms der feierliche Tauf- und Firmungstag Epiphanie, der Tauftag des Herrn.³⁾

Die morgenländische Kirche blieb der altkirchlichen Sitte, die Firmung unmittelbar nach der Taufe zu spenden, treu, auch nachdem sie die Kindertaufe allgemein angenommen hatte. Freilich erhoben sich auch dagegen Einwendungen aus der griechischen Kirche selbst, wie z. B. Nikolaus Kabasilas († 1371).⁴⁾

Auch im Abendlande war die Kinderfirmung lange mit der Kindertaufe verbunden.⁵⁾ Wenn jedoch bei der Tauf-

¹⁾ P. II. c. III q. 24: »Quod hoc maxime die apostoli spiritus sancti virtute roborati et confirmati sint, cuius divini facti recordatione fideles admonerentur, quae quantaque mysteria in sacra unctione cogitanda essent.«

²⁾ Bei Duchesne, pag. 512. Nach Krieg (Theol. Revue 1904, S. 308) ist jetzt bei Peregrinatio der Name Sylvia zu streichen und dafür Aetheria zu setzen: »denn daß die von Gammurini entdeckte Reisebeschreibung vom Jahre 385 nicht von einer aquitanischen Silvia herrührt, darf als sicher angenommen werden.«

³⁾ S. Ephraem, Syri hymni etc., ed. Lamy, I, 1882.

⁴⁾ »Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς« or. III (Migne, p. g. 150, 537): Zählt zuerst die Früchte der Firmung auf, dann: εἰ καὶ πολλοὺς τῶν χριστιανῶν ταῦτ' διαφεύγει, καὶ ὅση τις ἐστὶν ἡ τοῦ μυστηρίου δύναμις λελήθε, καὶ κατὰ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν (= Act. Ap.) εἰρημένον »οὐδ' ὅτι πνεῦμα ἄγιον ἔστιν ἔγνωσαν« παρ' αὐτὸ μὲν τὸ τελεῖσθαι τῷ πρὸ τῆς ἡλικίας τοῦ μυστηρίου τοργάνειν, τῶν δώρων ἀναισθητῶς διατεθέντες.

⁵⁾ Aug. tract. 6 in Joan., n. 10 (Migne, p. l. 35, 2025): »Quando imposuimus manum istis infantibus, attendit unusquisque vestrum, utrum linguis loquerentur?«

spendung ein Bischof nicht zugegen war, so erfolgte sofort die Kommunion, und die Firmung wurde verschoben, so berichtet wenigstens der Verfasser von »de divinis officiis« aus dem IX. Jahrhundert.¹⁾ Vom VIII. bis zum XIII. Jahrhundert wurde noch regelmäßig, wenn der Bischof die feierliche Taufe spendete (am Charsamstag und Samstag vor Pfingsten) zugleich auch die Firmung erteilt. Überhaupt ging man von dem Grundsatz aus, daß die Firmung nicht lange verschoben, sondern sobald als möglich empfangen werden sollte. So insbesondere Petrus Damiani, der sich für diese Grundsätze auf Dekretalen und die Bestimmungen der heiligen Väter beruft.²⁾

Sehr streng waren die englischen Bischöfe darauf bedacht, daß die Kinder so früh wie möglich zur Firmung gebracht wurden. Die Synode von Vigorne (1240) schloß diejenigen Eltern, die innerhalb Jahresfrist von der Geburt des Kindes an das Kind bei dargebotener Gelegenheit nicht zur Firmung brachten, vom Kirchenbesuch aus, bis sie ihrer Verpflichtung nachgekommen wären.³⁾ Milder und strenger zu-

¹⁾ C. 19 (Migne, p. l. 101, 1219): »Si vero episcopus adest, statim confirmari eum oportet chrismate et postea communicare; et si episcopus deest, communicetur a presbytero.«

²⁾ Sermo 69 (Migne, p. l. 144, 898): »Decretales paginae, et sanctorum patrum instituta decernunt, non esse differendam post baptismum sacramenti (sc. confirmationis) virtutem, ne nos inermes inveniat fraudulentus ille contortor, a quo nemo unquam nocendi inducias extorsit.« Vgl. Isaac v. Langres: Canones titulus XI, cap. 12 (Migne, p. l. 124, 1106): »Ut omnes maximam curam habeant, ne sine confirmatione episcopi quis vitam finiat.«

³⁾ Synodus Wigorniensis, cap. VI de confirmatione: »Quia vero baptizato, quasi neophyto, hoc est, novo Christi militi, multiplex confictus insurgit adversus principem tenebrarum, de quo legitur in Job: quod non est potestas super terram, quae ei valeat comparari; necessarium est ei sacramentum confirmationis, quod ad robur fidelibus ecclesia censuit retribuendum. Unde praecipimus, quod sacerdotes parochiales subditos suos studiose moneant et frequenter, quod parvulos suos faciant confirmari; sciantque patres et matres eorum, se post annum a nativitate pueri computandum ab ingressu ecclesiae suspendendos, si infra annum, dum tamen episcopi copiam habuerint, vel transitus episcopi per loca, in quibus habitant, fuerit manifestus, si non praesentaverint confirmandos« (Hardouin, Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum. Tomus VII, 333 (Paris 1714).

gleich ist die Synode von Exeter (1287) mit folgender Bestimmung: »Wir beschließen, daß Kinder innerhalb drei Jahren vom Tage ihrer Geburt an das Sakrament der Firmung empfangen sollen, wenn man die Möglichkeit dazu hat, durch den eigenen oder einen fremden Bischof. Widrigenfalls müssen von da ab die Eltern an jedem Freitag bei Wasser und Brot fasten, bis die Kinder gefirmt sind.«¹⁾ Richard Poore verlangt, daß die Kinder wenigstens vor dem fünften Jahre die Firmung empfangen sollten.²⁾

In Deutschland verschob man die Firmung länger; man verlangte, daß die Kinder beim Empfange wenigstens sieben Jahre alt sein sollten; so bestimmte eine Synode von Lüttich (710).³⁾

Die Praxis, die Firmung bis zum siebenten Lebensjahre zu verschieben, war im XVI. Jahrhundert allgemein geworden, wie sich aus dem ersten Provinzialkonzil von Mailand (1565)⁴⁾, den Synoden von Tours (1583)⁵⁾ und Bordeaux (1584)⁶⁾ er-

¹⁾ Synodus Exoniensis c. 3, De confirmatione (Hardouin, tom. VII, 1076): »Ne ob parentum negligentiam ipsos contingat absque confirmatione diutius remanere, statuimus, ut parvuli, infra triennium a tempore ortus sui, confirmationis recipiant sacramentum: dum tamen proprii vel alieni episcopi copia habeatur. Alioquin parentes ex tunc qualibet sexta feria in pane et aqua jejurent, donec pueri confirmentur.«

²⁾ Constitutiones Ricardi Poore, Sarum episcopi, c. 24 (Hardouin, tom. VII, 95s.): Quod si ultra quinque annos ad plus puer fuerit per negligentiam et incuriam parentum non confirmatus: tam pater quam mater ab ingressu ecclesiae tamdiu suspendatur, quousque puer confirmetur. Simili poenae subiacebit sacerdos, qui circa hoc negligens exstiterit. Et si adultus, in quadragesima, vel in alio tempore ad confirmationem venerit, nondum confirmatus (quod diligenter inquirendum est), mittatur ad episcopum confirmandus.

³⁾ Vgl. Synode von Köln 1280, c. 5, De sacramento confirm. (Hardouin VII, 823) »Moneant presbyteri parentes baptizatorum nondum confirmatorum, ut eos ad episcopum, qui solus potest confirmare, ducant septennes, vel maioris aetatis.

⁴⁾ Constitutionum pars secunda, 3: »Minori septennio Confirmationis sacramentum nemini praebeatur.« (Hardouin, X, 644).

⁵⁾ Concilium Turonense, c. 7: »Quod ut decentius conferatur (sc. confirm. sacr.), statuit ne ad illud facile minores septennio; qui autem sunt adulti, non nisi praevia peccatorum confessione admittantur« (Hardouin, X, 1403).

⁶⁾ Concilium Bituricense. Titulus XX, can. 4: »Non offerantur ad

gibt. Der Catechismus Romanus bestätigt und rechtfertigt diese Sitte mit der Bemerkung: »Obwohl allen nach der Taufe das Sakrament der Firmung gespendet werden könne, so sei es doch weniger ersprießlich, wenn es geschehe, bevor die Kinder den Gebrauch der Vernunft erlangt hätten; wenn man aber glaube, nicht bis zum zwölften Jahre warten zu sollen, so ist es doch am zweckmäßigsten, dieses Sakrament wenigstens bis zum siebenten Jahre zu verschieben.«¹⁾ Übertrieben wurde jedoch die Bestimmung über das vorschriftsmäßige Alter nicht. Den Bischöfen blieb es anheimgegeben, auch kleineren Kindern, besonders in gefährlicher Krankheit, die Firmung zu spenden.²⁾

Im Gegensatz zur einstigen Praxis ist es heute in vielen Diözesen zur Übung geworden, die Firmung erst nach der ersten heiligen Kommunion zu spenden. Bischof Robert von Marseille hat bereits seit 1885 in seiner Diözese diesen Gebrauch abgestellt und die Firmung vor der ersten heiligen Kommunion angeordnet. Leo XIII. hat darauf in einem eigenen Breve vom 20. Juni 1897 den Bischof für die Rückkehr zu einem alten Gebrauche der Kirche belobt und für die Diözese Marseille den von Bischof Robert eingeführten Usus für immerwährende Zeiten festgesetzt. Den Wortlaut des Breve siehe Theologisch-praktische Quartalschrift, 1898, S. 490.

sacramentum confirmationis, nisi qui septimum annum attigerint, ut symbolum fidei profiteri per se possint.« (Hardouin, X, 1479.)

¹⁾ P. II, c. III, q. 17 »Qua aetate Christiani ad hoc sacramentum sint admittendi.«

²⁾ Concilium Mediolanense V, a. 1579. Constitutionum pars I, c. 8: »Cautum est, ne confirmationis sacramentum iis praeberetur, qui annis septem minores natu sunt; si tamen episcopus ob aliquam causam iustam atque adeo necessariam, parvulo et infanti, qui non modo eam aetatem expleat, sed ne attingat quidem, ministrandum aliquando censuerit, ne sit vetitum.« Von dieser Erlaubnis wird in Italien auch heute noch zuweilen Gebrauch gemacht, wie folgende Grabschrift in der Klosterkirche auf dem Engelberg bei Miltenberg beweist: »Joseph, Erbprinz zu Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, geboren zu Kleinheubach den 11. April 1868, gestorben zu Rom nach Empfang der heiligen Firmung den 15. Februar 1870.«

2. Welch hohe Bedeutung man im christlichen Altertum der Konsignation beilegte, erhellt nicht zum wenigsten daraus, daß man an manchen Kathedralkirchen als Ort der Spendung dieses Sakramentes eigens dazu erbaute sogenannte »Konsignatorien« erwählte.¹⁾ In Rom fanden sich solche Firmkapellen an der Lateranbasilika sowie bei St. Peter oder St. Silvester an der Priscillakatakombe. Mit großer Wahrscheinlichkeit bestand auch zu Salona in Dalmatien ein eigenes Konsignatorium. Literarische Quellen hierfür haben wir nicht; aber die ganze Anlage der Basilika mit Baptisterium und Anbauten lassen darauf schließen. Den Plan der Bauten siehe R. Q.-S. 1905, S. 29, wo auch im Anschluß an den Plan der Gang des Initiationsritus im christlichen Altertum geschildert wird. Für Afrika vermutet Gsell²⁾ Konsignatorien in Morsott, Tipasa und Tizirt. Bei Tipasa ist besonders merkwürdig, daß neben anderen Sälen ein mit einer Apsis abschließender Raum sich findet, der an der Nordseite der Basilika zwischen Baptisterium und Kirche eingebaut ist: die Lage der Kapelle würde dem Gang der heiligen Handlung und dem Zwecke eines Konsignatoriums wohl entsprechen.

Von dem Konsignatorium in Neapel, das vom Bischof Johannes III. im VII. Jahrhundert erbaut wurde, haben wir eine Beschreibung von Johannes Diakonus (IX. Jahrhundert): »Hic (sc. Johannes) fecit consignatorium alvatorum inter fontes maiores a domino Sotero episcopo digestae et ecclesiam Stephaniam, per quorum baptizati ingredienti ianuam a parte leva, ibidem in medio residenti offeruntur episcopo, et benedictione accepta per ordinem egrediuntur parti sinistrae. Id ipsud et in parietibus super columnas depingere iussit.«³⁾

3. Über die Firmungszeremonien (Backenstreich, Paten, Chrisambinde) hat bereits Brenner (Geschichtliche Darstellung

¹⁾ Vgl. meine Abhandlung: Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums. Röm. Quartalschrift 1905, S. 16, 26 ff.

²⁾ Les monuments antiques de l'Algérie, tome 2 (Paris 1901), pag. 154, 319, 303.

³⁾ Monumenta Germaniae. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI.—IX. Hannoverae 1878. Gesta episcoporum Neapolitanorum, pag. 414, Nr. 28.

der Verrichtung^a der Firmung, S. 65 ff.) und nach ihm Janssens, l. c., pag. 134 s., gehandelt.

a) Über den Backenstreich, seine Entstehung und Bedeutung wurden alle möglichen Vermutungen aufgestellt. Etwas dahinter zu suchen wie einen wirklichen Backenstreich, ist durch die Heiligkeit und Würde des Sakramentes ausgeschlossen. Daß die Zeremonie ein Ritterschlag sei zum geistigen Rittertum Christi ist auch wenig wahrscheinlich, da man sich den Übergang des Ritterschlages auf die Schulter zum Ritterschlag auf die Wange nicht erklären kann. Übrigens ist die Zeremonie älter als das ritterliche Mittelalter. Eigentümlich ist dem Mittelalter nur, unter dieser Zeremonie eine »alapa« gefunden zu haben. Während der Bischof diese Zeremonie vornimmt, spricht er die Worte »pax tecum«. Vergewärtigen wir uns nun das Firmritual des »Testamentes unseres Herrn« und der Ägyptischen Kirchenordnung (S. 83), so finden wir, daß unter ähnlichen Worten, »Deus humilium sit tecum« (T.), »Der Herr sei mit dir« (K.-O.), dem Firmling der Friedenskuß gegeben wurde. Aus dieser Zeremonie mag sich die heutige »alapa« entwickelt haben, die ehemals vielleicht in Rücksicht auf die Decenz bei weiblichen Firmlingen ein aus dem Friedenskuß abstrahiertes zärtliches Streicheln der Wange war.

b) Betreffs der Patenschaft ist nur zu bemerken, daß ehemals der Pate für Taufe und Firmung derselbe war, solange nämlich Taufe und Firmung unmittelbar nacheinander gespendet wurden. Mit der zeitlichen Trennung der beiden Sakramente wurde bei der Firmung ein eigener Pate beigezogen. Den Paten hatte das Konzil von Mailand (1565) verboten, Geschenke zu geben, allerdings mit der eigentümlichen Begründung, daß nicht etwa die Firmlinge aus Gier nach den Geschenken sich noch einmal firmen lassen.¹⁾

¹⁾ Hardouin, X, 644: »Susceptores in sacramento confirmationis, neque iis, quos susceperint, neque eorum parentibus quidquam largiantur; ne cuiquam, quod aliquando commissum est, iterandi hoc sacramentum, quod nefas est, occasionem praebeant.«

c) Über die Chrisambinde gibt reichlichen Aufschluß das Konzil von Köln (1280).¹⁾

¹⁾ Cap. V de sacramento confirmationis (Hardouin, VII, 823): »Moneant presbyteri parentes baptizatorum nondum confirmatorum, ut eos ad episcopum . . . ducant . . .; et tondeantur capilli, maxime contra frontes dependentes; et laventur frontes diligenter; et habeant bandellos de panno linea spisso sine fractura, et sine nodo, latitudinis trium digitorum, et longitudinis competentis, albos et bene mundos. . . . Et tertia die post confirmationem ducant eos ad ecclesiam: et presbyter frontes eorum lavet et comburat bandellos, et cineres bandellorum, et aqua lotionis, in sacrum locum vel piscinam sive lavatorium reponantur.« Cfr. die Synode von Wigorne 1240 (Hardouin, VII, 333). Nach dem Konzil von Bordeaux (1584) sollte die Asche der verbrannten Stirnbinden für den ersten Tag der Quadregesima (Aschermittwoch) aufbewahrt werden. Tit. XX, can. 6. (Hardouin, X, 1479.)

Zweiter Abschnitt.

Das Sakrament der Firmung dogmatisch dargestellt.

Erstes Kapitel.

Die Stellung der Firmung im Sakramentsorganismus.¹⁾

§ 1. Die Idee der Firmung nach Bertold von Chiemsee.

Wir wählen hier die Darstellung des »Deutschen Theologen«, weil er mit der Scholastik und ihren Untersuchungen wohl vertraut, ein zusammenfassendes Bild der Geistesarbeit der vorausgehenden Jahrhunderte über unseren Gegenstand bietet, zugleich verbunden mit einer ungezwungenen Sprache, anderseits aber auch besonders die engen Beziehungen des Sakramentes mit den Erfahrungen und Zuständen des menschlichen Herzens in der Weise eines wahren, tiefen Mystikers würdigt:

»Wie in leiblichen dingen und zeitlichem leben ordnung ist und nach leyblicher gepurd ettlich nachvolgend würchung leiblichem leben zuogehoerig seinn, also hat Got in geistlichem leben, besonnder in sacramenten auch ordnung gemacht, dann bede leben gleistlichs und leiblichs seinn hie von ainem herr got. Was dem mennschen am leib empfindlich begegnet, dasselb begegnet jme versehenlich am geist unempfindlich.

¹⁾ Man vergleiche besonders die oben, S. 112 ff., gegebenen Bemerkungen über die Wirkungen des Sakramentes der Firmung nach der Tradition.

Erstlich wirdt menschlicher leib durch vatters same empfangen, darnach in muoeter leib lebendig und daraws geporen. Er nymbt auf an leng, an groeß, an sterck und krefft, bis er zuo vogtbaren jaren¹⁾ kumbt, dorjnn er arbeiten und seinen gebürenden stand verwesen mag. Gleicherweiß beschiecht in geystlichem leben und menschlichem geist, der aws erster und fürkommender gnad gots (souerr dieselb freier will annymbt) empfangen wirt, darnach durch die tawf in der muoeter christenlicher kirch lebendig und daraus geistlich widerumb geporen, aber noch waich und krafftlos ist. Wil nu der mensch nach seiner tawf geistlich leben behallten, und geschickt bleiben, muoes er staets kriegen wider die feind geistlichs lebens und christenlichs glawbs, sichtig und unsichtig. Also ist auf diser erd des menschs leben ain geystliche reytterey. Deßhalb ist aufgesetzt der firmung sacrament, in deme geraicht wirt heyliger geyst zuo besterckung des getawfften und zuo bestaettung goettlicher gnad, die imm tawf gegeben ist. Davon die kirch zuo Got ruefft. O herr bestaett das du in uns geworcht imm tawf. Und ist not dises sacraments der firm, dorjnn menschlicher geyst durch gnad heyligs geystes, wachst an geistlicher groeß und sterck auch aufnymbt an krafft u. tugent. domit der mensch geistlich vogtbar oder vollkommen und geschickt werde zum dinst gottes und zuo guoten werchen gegen seinen nagsten. Wie uns Paulus lernt, daz wir christen ainer dem andern solle die hand raichen zuo ainerlay glawb und erkanntnuß gotes uns. Wir sollen auch vollkommen oder vogtbar werden in der maß des vollkoemen allter Christi. auf das wir nit mer kind seinn und uns umbfueren lassen durch allerlay wind, das ist durch manigerlay falscher und eytler lere.

Die getawfften seinn geistliche kind Christi u. der kirch. Diselben sollen nit albeg unvermögende kind beleiben, sonder durch die firmung zuo krafft kommen und vogtbar werden. Wie die tawf dem menschen gibt geistig christenlich leben, also gibt jme die firm das vogtbar allter und aufnehmen. Die

¹⁾ Das heißt in einem solchen Alter sein, daß man sich selbst vertreten kann = volljährig.

gnad, so imm tawf gegeben aber noch waich und unvollkommen ist, wirt in firmung gesterekt, bestaettigt und vollkommen, in derselben nit allain geraicht wirt gotes gnad, sonnder auch der gnaden gaber, benantlich heiliger geist. Imm tawf ist gefalner mensch ausmm kot aufgehebt. aber sein aufsteen waer nit genuoeg noch sicher, wo er nit krafft empfieng aufrecht zebeleiben. Diselb geistlich krafft wirt geraicht in der firm. Die tawf hilfft uns zum glawb. Die firm sterekt und troesst uns, den glawb festiglich zebekennen und denselben (wo er angefochten wirt) manlich ze beschermen. Und spricht Melchiades. Im tawf werden wir geporen zuo geistlichem leben. nach der tawf, nemlich in der firm werden wir gesterekt zum streyt. Im tawf ist di sel gewaschen, in der firm wird sy abgedrueckhent, gemangt, gesterekt und poliert. Deßhalb wirdt ain Crist nach dem tawfwasser gesalbt und besterekt mit oele des chrisem. Chrisma ist ain Salbung davon genent ist Cristus und von cristo werden all getawfft genent Cristen, und all cristen seinn imm feld cristi schuldig zestreyten wider jr aigen fleisch, wider die weld und den deufel. Darumb sol ain yeder crist zuo gebürlicher zeit, nemlich, so er zu vogtbaren jaren oder zuo seinem verstand kumbt, gesalbt werden mit dem crisem imm sacrament der firm, nach diser ewangelischen ermonung. Nur es werde ainer widergeporen aws wasser (der tawf) und awsmm geist (der firm) sonst mag er nit eingeen in das reich gottes. Derselb ist unser sterck, unser krafft und zuoeucht, on dene wir das geistlich swert nit erhalten noch uns der feind erwerben moegen. . . . Darumb salbt man den crisem imm firm an des menschen styren, daz er darauf tragen sol den helm des hayls. Dabey er wirt erkennt als ain bestaendiger streyttter im feld Cristi wider sein feind. Die salbung amm styren bedeyt, daz in der firm geraicht wirdt ain gnad, on all scham und forecht offentlich zebekennen den nom Cristi und für jne ritterlich zefechten, zestreyten und zesterben wider sein feind. Darawf uns der herr bevilht, nit zefürchten jhen die leiblich toetten aber die sele nit toetten moegen. Wir solten uns auch gerecht zewerden bis jnn tod nit schamen. Am styren erscheint des menschs unerschreckliche bestaendig-

keit und manhafft hertz. In maß imm angesicht auch leycht gebrueeft wird des menschens scham oder forcht. Doch sol ain Crist kain forcht noch scham haben in aynicherlay widerwaertikait, so jme von wegen cristenlichs glawbs oder sonst aws unschuld zugefueegt wirt, als ainer der imm sacrament gesalbt und aufgenommen ist zuo cristenlichem streyt und jnwendig an der sele trägt characterem und das zaichen cristi, nemblich das panyr des obsyggenden kreytz. Darüber gepewt uns heiliger geist in der schrift, daz wir soellen anlegen das harnasch gottes, damit wir besteen moegen gegen des dewfels arglisten und aufsetzen den helm des hails und umbgürtten das swert des geistes. Dann nach der firm sein wir numals aufgenommen und gemustert soeldner Cristi. . . . Dem allmaechtigen Got werden seinn knecht dienen und an jren styren wird steen sein nome.«¹⁾

Unwiderrufliche Verpflichtung zum geistigen Heerbann Christi, mit der Waffenrüstung des heiligen Geistes angetan zu kämpfen gegen die christusfeindlichen Mächte, als heldenmütiger, unerschrockener Streiter, und anderseits mitbauen an der Aufrichtung des Reiches Gottes durch eigenen frommen Wandel und Ermunterung des Nächsten zum christlichen Tugendleben: das ist nach Bertold die Idee der Firmung.

§ 2. Geistesmitteilung in Taufe und Firmung.

Bei der Betrachtung der Stellung der Firmung im Sakramentsorganismus erhebt sich als erste Frage, ob die Geistesmitteilung in der Firmung nicht in Widerspruch stehe mit der Geistesinwohnung in den Getauften.

Adolf Harnack gibt darüber folgende Entscheidung: »Die Wirkung der Firmung kann neben der Taufe entweder nicht sicher ausgedrückt werden oder beschränkt die Bedeutung der Gnadenmitteilung in dieser.«²⁾ Das ist nun allerdings zuzugeben,

¹⁾ Bertholds, Bischof von Chiemsee, *tewtsche Theology* (neu herausgegeben von Reithmeier, München 1852, S. 432 ff.), 61. Kap. Von der Firmung. (Die Schrift Bertholds wurde 1528 erstmalig gedruckt.)

²⁾ Harnack, III. Bd., S. 487.

daß die Abgrenzung der beiden sakramentalen Gnaden von Taufe und Firmung Schwierigkeiten enthält; hier gilt insbesondere, was Wirgman gleich auf der ersten Seite seiner Monographie über die Firmung sagt: »Wenn wir die Lehre von der Firmung in ihrer Beziehung zur heiligen Taufe betrachten, so handeln wir von einem der tiefsten Mysterien des katholischen Glaubens.«¹⁾ Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Schwierigkeiten unlösbar wären.

Da in der Heilsordnung des neuen Testaments tatsächlich die geschaffene und ungeschaffene Gnadengabe immer miteinander gegeben werden²⁾, so ergibt sich, daß mit der Rechtfertigung in der Taufe auch die Gabe des heiligen Geistes erteilt wird. Nehmen wir nun an, daß die Firmung den Getauften zur Mitteilung des heiligen Geistes gespendet wird, so kann man, wie es den Anschein hat, die Frage von Pseudo-Melchiodes uns entgegenhalten. »Was nützt mir nach dem Mysterium der Taufe das Mysterium der Firmung?«³⁾

¹⁾ Wirgman, S. 1.

²⁾ Ant. Scholz, S. 20 und 78 ff. — Thomas, S. th., I, q. 43, art. 3: *Illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui: habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem, sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis spiritus s. habetur et inhabitat hominem.*

³⁾ Pseudo-Melchiodes, ep. ad Hispan. episcopos (Migne, p. l. 130, 240): *Quid mihi prodest post mysterium baptismatis mysterium confirmationis?* — Vgl. dieselbe Fragestellung und ihren Lösungsversuch bei Jeaffreson, »The Divine Unity et Trinity«, pag. 145 (zitiert bei Wirgman, S. 53): »In Baptism our sonship is manifested. In Confirmation the new life which Baptism has given is directed in its true way as a life of service and sacrifice. Here then we have the key to the difficulty; if Baptism be a baptism not only with water but also with the Holy Ghost, how do we say that the Holy Ghost is given in Confirmation? I answer that in Baptism He is given (if one may use such an expression) according to quantity, in Confirmation according to quality. He is given in Baptism altogether, for He is not susceptible of division, and nothing short of the gift of the Holy Ghost could make men God's sons. But in Confirmation He is given, not in greater fulness (for that would be inconsistent with His infinity), but for a different purpose, to enable man, God's son, to ascend to his Father. Thus Baptism is the gift of life, Confirmation the necessary result of that life — the gift of priesthood.«

1. Die erneute Geistessendung in der Firmung kann einzig und allein ihren Erklärungsgrund finden in dem verschiedenen Zweck der beiden Geistesmitteilungen. Die Taufe wird, Joh. 3, 5ff., von Christus selbst als »Wiedergeburt« bezeichnet, und zwar als notwendige Grundlage für das übernatürliche Leben in Gott. »Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen. Was aus dem Fleisch geboren ist, das ist Fleisch, und was aus dem Geiste geboren ist, das ist Geist.« Als Wiedergeburt gibt die Taufe die der Zielbestimmung für eine übernatürliche Welt entsprechende »Natur«, die notwendige Seelenausstattung zum Wirken und Handeln auf dem Wege zur Erreichung jenes Zieles. Diese Befähigung und Ausstattung wird vorzüglich in die Mitteilung der göttlichen Tugenden zu verlegen sein, und zwar der göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zunächst mehr als Potenzen gefaßt (siehe unten S. 175), die der Seele und ihren Vermögen die Hinordnung auf Gott als Ziel verleihen.¹⁾ Die Taufgnade ist die Herstellung der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit in der Menschenseele, und hierzu wird mit der heiligmachenden Gnade der heilige Geist in der Taufe gegeben.

¹⁾ Thomas von Aquin, S. th. 1. 2^{ae}, q. 62, art. 1: *Per virtutem perficitur homo ad actus, quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supra dictis patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas . . . una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandam divinitatis participationem, secundum quod dicitur, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem, supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem; non tamen absque adiutorio divino: et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae; tum quia habent Deum pro obiecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum . . . (ad 2) quibus nos efficitur virtuosus a Deo, et in ordine ad Deum.*

Der Titel der neuen Geistesmitteilung in der Firmung kann hingegen nur in den »sieben Gaben« liegen, insofern sie die Fähigkeit verleihen, mit einer gewissen Leichtigkeit und Beweglichkeit das in der Taufe grundgelegte übernatürliche Leben in selbständigem, freiem Handeln und Wirken zu betätigen.¹⁾ Daß die sieben Gaben als Titel einer neuen Geistesmitteilung möglich sind (angenommen werden können), beweist deren spezifische Verschiedenheit von den eingegossenen Tugendhabitus.²⁾ »Die Seelenvermögen werden durch die göttlichen Tugenden zu Gott als ihrem unmittelbaren Zielgegenstand hingeordnet; die sieben Gaben ordnen sie ihm als ihrem übernatürlichen Beweger unter. Durch die theologischen Tugenden schließt sich die begnadigte Seele unmittelbar an Gott als den Gegenstand ihres Denkens und Liebens an; vermöge der Geistesgaben gibt sie sich mit williger Lenksamkeit ihm als dem Erwecker, Pfleger und Vollender ihrer heiligen Lebenstätigkeit hin. . . . Die Inspiration geistig freier Selbstbetätigung in der Richtung auf die übernatürlichen Güter hin ist . . . die siebenfältige Geistesgabe, welche die Seelenvermögen im innersten Lebensgrunde berührt und so

¹⁾ Thomas faßt die gegenseitige Beziehung von Taufe, Firmung und Eucharistie folgendermaßen: »Zum vollkommenen Besitz und Gebrauch des Lebens bedarf der Mensch 1. der Geburt, daher die Taufe, die als Wiedergeburt das übernatürliche Sein und Leben gibt; 2. des Wachstums, durch das er zur Mündigkeit und Reife gelangt, daher die Firmung, die geistige Reife und der Vollbesitz des übernatürlichen Lebens; 3. der Nahrung, daher die Eucharistie, die Opferspeise des menschengewordenen Wortes.« Siehe Abert, Friedrich Philipp, Das Wesen des Christentums nach Thomas von Aquin. Festrede zur Feier des 319jährigen Bestehens der königl. Julius-Maximiliansuniversität Würzburg, 1901, S. 14 mit Bezug auf C. g. IV, 58; S. th. 3, q. 65, a. 1.

²⁾ Thomas v. Aquin, S. th. 1. 2^{ae}, q. 68, a. 1: »Utrum dona differant a virtutibus.« Virtutes a donis sic distinguuntur, quod dona sunt quidam habitus hominem perficientes ad hoc, ut instinctum atque motionem spiritus sancti prompte sequatur; virtutes autem sunt habitus hominem perficientes ad hoc, ut imperium atque motionem rationis prompte sequatur (cfr. ad 3). Als Stütze der theologischen Argumente zieht Schell (Wirken des dreieinigen Gottes, S. 463) die psychologische Analyse der geistigen Betätigungsweise in tiefgründigen Ausführungen heran.

befruchtet, daß sie zum höchsten Ziele nicht so fast angeregt zu sein als sich selbst anzutreiben scheinen. Die sieben Gaben sind insofern eine wesentlich höhere Stufe auf dem steilen Pfade vom habituellen Gnadenvermögen bis zur ewig vollendeten Gotteinigung und somit Titel und Grundlage einer spezifisch neuen Mitteilung des lebendigmachenden Geistes durch das Sakrament der Firmung« (Schell, Wirken des dreieinigen Gottes, S. 468, 471).

2. Es bleibt nun immerhin noch die Schwierigkeit, ob nicht die auf den Titel der siebenfachen Geistesgabe hin erfolgende Geistesmitteilung der Firmung eine falsche Vorstellung von der heiligmachenden Gnade, der Geistesinwohnung und Geistesmitteilung enthalte, ob nicht unsere Auffassung den protestantischen Einwurf rechtfertige, der katholische Sakramentsbegriff enthalte die Anschauung einer stückweisen Gnadenmitteilung. Indessen halten wir uns bei der Auffassung der *inhabitatio spiritus sancti* und ihrer logischen Voraussetzung, der heiligmachenden Gnade — tatsächlich sind ja beide nicht zu trennen — von zwei Extremen frei. Nach dem einen Extrem wäre die Gegenwart des heiligen Geistes in der Menschenseele so zu verstehen, als ob dadurch eine Umwandlung in das göttliche Sein, eine Einheit der menschlichen und göttlichen Natur oder eine *unio hypostatica* erzielt würde, was aber nichts anderes wäre als der Pantheismus in christlichem Gewande.

Von diesem Gesichtspunkte aus wäre sicherlich eine erneute Geistesmitteilung ein Widerspruch, zumal wenn man die alchristliche oder griechische Praxis ins Auge faßt, wonach die Firmung unmittelbar nach der Taufe gespendet wurde (wird), wo also ein allenfalsiger Verlust des Geistesbesitzes nach der Taufe und vor der Firmung nicht gegeben ist. — Das zweite Extrem wäre die Auffassung, als ob die heiligmachende Gnade, als *divina qualitas in anima inhaerens*, losgelöst von der ständigen Einwirkung des Gnadenspenders auf die begnadigte Seele zu denken sei. Diese Auffassung ist ebenso unmöglich als die Ansicht, es könnte die Welt nach dem Schöpfungsakte Gottes fortbestehen, ohne daß der Er-

haltungswille Gottes zum Fortbestande der Schöpfung notwendig wäre.

Am besten dürfte sich die Geistesmitteilung in der Firmung gegenüber derjenigen in der Taufe auf folgende Weise veranschaulichen lassen: Wie Gott im Schöpfungsakte die Materie, überhaupt die Welt geschaffen hat mit allen ihren Kräften, wenn diese auch noch keimartig in der Materie verschlossen waren; wie dann die Materie unter der Einwirkung des Schöpferwillens mittels der in sie keimartig gelegten Kräfte zu den verschiedenartigsten neuen Formen sich entwickelte und ausgestaltete, ohne daß durch diese Tatsache eine sprungweise unvermittelte Entwicklungsreihe oder ein wesentlich neuer Willensakt Gottes angenommen werden müßte, so wird es sich auch in dem in Frage stehenden Gegenstand verhalten. Mit der Inhabitationsgnade der Taufe ist die ganze Grundlage zur übernatürlichen Lebensentwicklung gegeben, und in dieser Grundlage sind alle Gnadengaben wie im Keime bereits enthalten, so daß alle folgenden Sakramente wesentlich ganz neue Gnaden nicht mitteilen. Dadurch ist aber eine allmähliche Entwicklung der keimartigen Gnadenkräfte nicht ausgeschlossen, vielmehr verlangt, da das Stillestehen in einem Organismus dessen Tod herbeiführt. Die stückweise Mitteilung der heiligmachenden Gnade in Taufe und Firmung ist nur ein Schein. Denn da der Gnadenspender in beiden Sakramenten ein und derselbe ist, der einwohnende heilige Geist, welcher den erneuten, verschiedenen Bedürfnissen entsprechend, die Gnadenkraft nach einer bestimmten Richtung hin wirksam werden läßt und als werkzeugliches Mittel hierzu das Sakrament der Firmung nimmt, entsprechend der sinnlich-geistigen Natur des Menschen, nicht aber als ob er dieses Werkzeugs zur Gnadenmitteilung bedürfte, so ist der einheitliche Zweck eben die Vollkommenheit des Menschen (deren Gipfelpunkt der Gottesbesitz im Jenseits ist), auf die sich alle einzelnen Gnadenmitteilungen, sowohl die in der Taufe als die in der Firmung als ein ständiges, stetiges Wachstum beziehen. Von unserem von der Sinnenwelt beeinflussten Standpunkt aus kann leicht das als stückweise Gnadenmitteilung erscheinen, was bei Gott

durch den Endzweck einen ganz verschiedenen Charakter, den Charakter einer organischen, sich zur vollen Einheit zusammenschließenden Entwicklung trägt.

Daß die durch die Firmung erteilte höhere Einwirkung des heiligen Geistes auf das Gnadenleben des Menschen der Taufe gegenüber nicht als überflüssig bezeichnet werden kann, ergibt sich daraus, daß die höhere Lebensform, zu welcher ein Wesen bestimmt wird, auch eine größere Abhängigkeit von demjenigen bedingt, der das Leben selber ist, dem heiligen Geist. Da die Betätigungsweise dem zu erreichenden Ziele angemessen sein muß, die übernatürliche Lebensordnung aber ihr Ziel in der unmittelbaren Teilnahme an dem Leben Gottes hat, so kann auch nur die unmittelbare Einwirkung des göttlichen Lebensgeistes zu einer für ein solches Ziel angemessenen Betätigung anregen. »Die vom Geiste Gottes getrieben werden, diese sind Kinder Gottes ... und Erben. Denn zum Erbe des Landes der Seligen kann niemand gelangen, der nicht gezogen und geleitet wird vom heiligen Geiste. Daher ist dem Menschen zur Erlangung des ewigen Lebens notwendig das göttliche Lebensprinzip, das *donum spiritus sancti*.«¹⁾

¹⁾ Thomas, S. th. 1. 2^{ae}, q. 68, a. 2^c. »Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur: sicut sol, quia est perfecte lucidus, per se ipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfecta natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari; sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per iudicium rationis...; sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliquantulum et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis nisi desuper adsit instinctus et motio spiritus sancti, secundum illud (Rom. 8, 14): »Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt... et haeredes«; et (Ps. 142, 10) dicitur: »Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam«; quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus

Wenn man nun auch die siebenfache Gabe mit der Inhabitationsgnade der Taufe wie im Keime verbunden sein läßt, so ist es doch kein Widerspruch, zu sagen, der heilige Geist werde erst in der Firmung als Spender der sieben Gaben gegeben. Denn in der Taufe wird der Geist gegeben *ratione doni creati*, insofern er mit der Rechtfertigungsgnade, wie der Geber mit seiner Gabe verbunden ist; in der Firmung aber wird er gegeben (*ratione propria*) mit seiner ganzen Gnadenfülle, insbesondere mit der siebenfachen Gabe zur freien selbsttätigen Verwertung der in der Taufe mitgeteilten Tugendkraft.¹⁾

§ 3. Der Firmcharakter.

Unter der Siebenzahl der sakramentalen Gnadenmittel wurden drei nach der kirchlichen Praxis als unwiederholbar bezeichnet: Taufe, Firmung und Priesterweihe. Den Grund hierfür sah man darin, daß diese drei Sakramente der Seele des Empfängers ein unauslöschliches Kennzeichen (Charakter) einprägen. Daher die Bestimmung des *decretum pro Armenis*: »Unter diesen Sakramenten sind drei, Taufe, Firmung und Priesterweihe, welche der Seele einen Charakter, d. h. ein gewisses, von anderen unterscheidendes geistiges und unauslöschliches Merkmal eindrücken. Daher werden sie an ein und derselben Person nicht wiederholt. Die übrigen vier Sakramente aber prägen keinen Charakter ein und lassen eine Wiederholung zu.« (Wiederholt wurde die Bestimmung auf dem Konzil von Trient sess. 7, can. 9.)

1. Das Wesen des Charakters überhaupt hat zuerst Alexander von Hales näher zu bestimmen gesucht: nach ihm ist er ein auf immer der Seele eingepprägter *Habitus*²⁾, welcher die Seele empfänglich macht zur Aufnahme der

potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum spiritus sancti.« Vgl. auch Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, S. 465 ff.

¹⁾ Die Verschiedenheit des Zweckes der Geistesmitteilungen, s. o. S. 162.

²⁾ *Summae theologiae* p. IV, q. 8, membrum 8, art. 1, §§ 1—11 (Venetiis 1575).

sakramentalen Gnade (*immediate disponens ad gratiae susceptionem: disponit enim character baptismalis animam ad susceptionem gratiae reformantis ad imaginem*), sie mit Gott und insbesondere mit Christus verähnlicht (*ad assimilandum*), den Empfänger kennzeichnet und von denen, die das betreffende Sakrament nicht empfangen haben, unterscheidet (*ad distinguendum*). Der Charakter haftet der Seele an mittels ihrer Potenzen, vornehmlich mit ihrer Erkenntniskraft (*in vi cognitiva*); der Wille wird in zweiter Linie von ihm berührt; insofern aber die Erkenntniskraft dem Willen gegenüber *potentia antecedens* ist, ist es angemessen zu sagen: vornehmlich dem Erkenntnisvermögen ist der Charakter eingepreßt, obwohl die Gottebenbildlichkeit in Hinsicht auf Gotteserkenntnis und Gottesliebe beiden Seelenvermögen, der *vis cognitiva* und *affectiva* zukomme. Da die Gnade und Tugenden in sich verlierbar sind, so können sie nicht der Grund zur Einprägung des Charakters sein, die Ursache bildet vielmehr der äußere Vollzug der drei Sakramente: Taufe, Firmung und Priesterweihe (§ 4). Der Charakter ist unverilgbar und dauert auch fort für die Ewigkeit den Verdammten zur Schmach, den Seligen zum Ruhm (§ 5). Um die Dreizahl der Charaktere begreiflich zu machen, betrachtet sie Alexander von einem dreifachen Gesichtspunkte, von seiten Gottes, von seiten Christi und mit Beziehung auf den Glaubensstand. In erster Hinsicht stellen die »Kennzeichen« Gottes Weisheit, Güte und höchste Macht dar. Der Charakter der Taufe ist Charakter der Weisheit zum Glauben; zur Darstellung der göttlichen Güte dient der Firmcharakter, als Charakter der Heiligkeit zum Kriegsdienst für Gott; der Weihecharakter entspricht der göttlichen Macht durch seine Befähigung *ad ministrandum*. Unter dem zweiten Gesichtspunkt erscheint der Taufcharakter als Verähnlichung mit Christus als dem Stammvater, insofern er die Menschen durch den Glauben zu Kindern Christi macht. Der Firmcharakter macht zum Streiter Christi und verähnlicht dadurch mit Christus als dem König; das Siegel der Weihe macht ähnlich Christus, dem Hohenpriester.

Bezüglich des Glaubens ist der Taufcharakter die Mittheilung des Glaubens und Aussonderung aus der Zahl der Ungläubigen; die Firmung gibt mit ihrem »Kennzeichen« die Befähigung zum glaubensstarken Kämpfer im Unterschied von den Schwachen; der Charakter der Weihe scheidet den im Glauben Vollkommenen von den Laien aus und beruft ihn zum besonderen Dienste des Herrn (§ 7).

Bonaventura folgt seinem Lehrer in der Charakterlehre und bezeichnet die drei Sakramente deshalb als charakterisierende, weil durch sie die drei Stufen des Glaubens gebildet werden: »status fidei genitae, roboratae et multiplicatae.«¹⁾

Thomas von Aquin erklärt den Charakter als eine potentia ad cultum divinum, wonach der Taufcharakter die Befähigung zum Empfang der Sakramente, der Weihecharakter zur Spendung der Sakramente mittheilt; betreffs der Firmung meint er »ad idem (sc. ad quod baptismus) etiam ordinatur quodammodo confirmatio.«²⁾ Thomas fühlt hier selbst, daß in dieser Bestimmung des Charakters das eigentliche Wesen des Firmcharakters doch zu schwach zur Geltung kommen würde. Deshalb erweitert er den Inhalt dessen, wozu der Charakter befähigt, von der Sakramentspendung und dem Sakramentempfang auf das Glaubensleben im allgemeinen und bestimmt den Unterschied von Tauf- und Firmcharakter näher dahin:³⁾ »Per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritalis ad quasdam alias actiones sacras praeter illas ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda, quae ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum seipsum vivit; sed in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei sicut patet exemplo apostolorum qui antequam plenitudinem spiritus sancti acciperent, erant in coenaculo perseverantes in oratione, postmodum vero egressi non verebantur publice fidem fateri etiam coram inimicis fidei christianae.«⁴⁾

¹⁾ Breviloquium, pars. 6, cap. 6. — ²⁾ S. th. 3, q. 63, a. 6, c. —

³⁾ S. th. 3, q. 72, a. 5, c.

⁴⁾ Durandus äußert sich über das Verhältniß folgendermaßen: »omne

Das Wesen des Charakters kommt auch dadurch nicht vollkommen zur Geltung, daß man annimmt, bei der Unwiederholbarkeit von Taufe, Firmung und Priesterweihe habe der Charakter die Bestimmung für denjenigen, der fide eines dieser Sakramente empfangen. später aber den obex durch Buße entfernt, die sakramentale Wirkung wieder aufleben zu lassen. Denn, wenn man nicht äußerst rigoros sein will, muß man eben dieses Aufleben der sakramentalen Gnade im gleichen Falle auch bei der letzten Ölung und insbesondere bei der Ehe annehmen und doch prägen diese Sakramente keinen Charakter ein. Es erscheint daher am besten, in den Hauptzügen die Auslegung des Alexander von Hales bezüglich des Charakters beizubehalten.¹⁾

2. Der Firmcharakter insbesondere erscheint nur in seiner vollen Schärfe, wenn er zugleich als Glied der drei Geistessiegel in Taufe, Firmung und Priesterweihe gewürdigt wird. Bei der engen Verbindung von Taufe und Firmung in den ersten Jahrhunderten konnte freilich das der Firmung eigentümliche Geistessiegel nicht so deutlich hervortreten, viel-

sacramentum, per quod deputatur aliquis ad aliquod sacratum imprimit characterem (Character enim nihil aliud est quam potestas vel deputatio ad actum sacramenti . . .) sed per baptismum, confirmationem et ordinem, deputatur homo ad actum sacrum, per baptismum quidem passive ad recipiendum sacramenta. Nullus enim non baptizatus est susceptivus sacramentorum. Per ordinem vero deputatur quis ad collationem eorum praecipue per maiores ordines, ut per sacerdotium, vel episcopatum. Per inferiores vero ordinantur ad quosdam actus sacros secundarios. Confirmatio autem ordinatur ad audacem confessionem fidei.« Sentent. lib. 4, dist. 7, q. 2.

»Das Wesen des Charakters tritt nicht ganz deutlich hervor, wenn es in die Beziehung zum Kultus gelegt wird, obgleich die Taufe zum Empfang aller Sakramente, die Priesterweihe hingegen zur Spendung der Sakramente befähigt und berechtigt. Die Firmung, welche doch vorzüglich das Sakrament des heiligen Geistes ist, würde hinsichtlich des Charakters der Taufe und Weihe nachstehen, da man doch nicht im gleichen Sinne sagen kann, die Berechtigung und Befähigung zum Bekenntnis und zur Verteidigung des Glaubens in Wort, Tat und Leiden werde ebenso durch die Firmung erlangt, wie die Fähigkeit und Berechtigung zum Empfang und zur Spendung der Sakramente durch Taufe und Weihe« (Schell, Dogmatik, III, 2, 470).

¹⁾ Der Darlegung Farines über den Charakter vermögen wir nicht beizustimmen.

mehr erscheinen Tauf- und Firmsiegel unter dem Worte σφραγίς zusammen eingeschlossen: die Taufe (das Wasser) ist das Siegel nach Hermas¹⁾, nach Klemens von Alexandrien hat eben dieses Siegel die Kraft, die Taufgnade zu schirmen und zu schützen gegenüber den dämonischen Einflüssen.²⁾ Bei der mehr und mehr stattfindenden Loslösung von Taufe und Firmung im Abendland wurde die Firmung immer stärker als die besondere Geistesversiegelung angesehen; auch die Griechen, welche die äußere Trennung der beiden Sakramente nicht vollzogen, haben seit Cyrill von Jerusalem dem μυστήριον τοῦ μύρου das Geistessiegel insbesondere zugesprochen: sein besonderer Zweck ist nach Photius, Schutz und Siegel der Taufgnade zu sein. Wenn man die Frage stellt: wie und in welcher Weise ist es Schutz und Siegel des in der Taufe grundgelegten Lebens? so läßt sich sagen: gerade wie die physische Reife des zur Vollkraft gelangten Lebens der beste Schutz des Lebens ist im Gegensatz zur Schwäche des Neugeborenen, so ist die im Firmsiegel gebotene geistige Reife der beste Schutz des in der Taufe grundgelegten übernatürlichen Lebens.

Der Taufcharakter scheidet den Menschen aus der Zahl der Ungläubigen, kennzeichnet ihn als Kind Gottes und Schüler Christi, des obersten Lehrers. Mit der Mitteilung der Gnadennatur erhält der Mensch den Glauben, die Empfanglichkeit für die Wahrheit der durch Christus gebrachten Offenbarung. Der Firmcharakter findet den Ausdruck seines Wesens in der Tätigkeit Christi nach der Herabkunft des heiligen Geistes. Christus offenbart sich nun nach dem verborgenen Leben in Nazareth als der Errichter des Gottesreiches, als der himmlische König, als der Vernichter der Satansknechtschaft: der Gefirmte verpflichtet sich durch die Charakterisierung zum Heraustreten aus dem innerlichen

1) Pastor sim. IX, 16 (v. 4): »ἡ σφραγίς οὗν τοῦ ὕδατος ἐστίν.«

2) Eclogae ex scripturis propheticiis 12: »πληρωθέντων γὰρ τῶν κενῶν, τότε ἡ σφραγίς ἐπακολουθεῖ, ἵνα φυλάσσεται τῷ θεῷ τὸ ἄγιον« (Migne, p. g. 9, 704). — Cfr. Quis dives salvetur c. 42 (Migne, p. g. 9, 648): »ἐφώτισε . καὶ μετὰ τοῦτο ὤφηκε τῆς πλείονος ἐπιμελείας καὶ παραφυλακῆς, ὥς τὸ τέλειον αὐτῷ φυλακτήριον ἐπιστήσας τὴν σφραγίδα τοῦ Κυρίου.«

Lebensverkehr mit Gott, um mit seiner ganzen Persönlichkeit als Streiter in den Kriegsdienst Christi zu treten, aktiv an der Ausbreitung und dem Schutz des Gottesreiches teilzunehmen, den in der Taufe dargebotenen Glauben selbsttätig zu verwerten für sich und insbesondere auch zum Nutzen der Mitwelt. Der Charakter des Ordo verähnlicht mit Christus, dem Hohepriester, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, macht den Priester zum Ausspender der Geheimnisse Gottes.

Durch seine Mittelstellung zwischen Taufe und Weihe hat der Firmcharakter auch eine diesen beiden Sakramenten ähnliche Seite: der Firmcharakter verleiht ähnlich dem der Taufe eine Empfänglichkeit für die göttliche Wahrheit, aber so, wie sie eben dem gereiften Manne dem Kindesalter gegenüber zukommt; denn der Gesichtskreis, nach welchem er die göttlichen Lehren erfaßt, ist erweitert, der Zweck, nach welchem sie abzielen, erscheint heller, die Kraft, denselben zu erzielen, ist erhöht. Dem Weihecharakter gegenüber hat der Firmcharakter die Kraft einer vom heiligen Geist geleiteten Initiative und Aktivität, allerdings so, wie sie dem Laien entspricht.

Was den Inhalt des Charakters betrifft, so steht die Firmung der Taufe und Weihe in keiner Weise nach: ja das Siegel der Firmung ist sogar mit Vorzug das Siegel des heiligen Geistes, wie es in dem Worte Cyrills von Jerusalem: »σφραγὶς τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος« (Catech. 18, 33) und in der griechischen Spendungsformel: »σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου« besonders charakteristisch zum Ausdruck kommt. Auf die Firmung beziehen sich die Worte des Apostels Paulus 2. Cor. 1, 21. 22: »Gott ist es, der uns samt euch in Christus befestigt und der uns gesalbt hat, der uns auch das Siegel aufgelegt und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat;« ebenso, und zwar als besonders beweiskräftig im Zusammenhalt mit Act. 19, 2: »εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες;« die Worte Eph. 1, 13: »ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὅς ἐστιν ἀρρά-

βῶν τῆς κληρονομίας ἡμῶν εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.»

Die Verschiedenheit des Tauf- und Firmcharakters wird mannigfach gefaßt. Schanz schreibt (S. 310): »Das Verhältnis der Firmung und Taufe bringt es mit sich, daß der sakramentale Charakter nicht ein ganz neuer, spezifisch verschiedener Charakter ist, sondern den Taufcharakter für die neue Aufgabe bestimmt und aktualisiert.«¹⁾ Suarez: »Es geht zwar an, zu sagen, der Charakter der Firmung sei nur quaedam perfectio characteris baptismatis; die Wahrheit sei aber, daß derselbe qualitate realiter omnino distinctam sei, wie die Konzilien und Theologen und der verschiedene Zweck der Sakramente beweisen.«²⁾ Entgegen Suarez meint Gutberlet: »An Stelle der realen möchten wir lieber die sachliche Distinktion setzen; eine solche muß durchaus angenommen werden, eine reale nicht so dringend.«³⁾ Gutberlet kommt zur Behauptung wie Schanz, »daß der Charakter in sich einer ist, aber eine mannigfache Modifikation zu verschiedenen Funktionen erfahren kann.«⁴⁾ Die Annahme, daß der Firmcharakter dem Taufcharakter gegenüber nicht ein ganz neuer sei, scheint uns aber die Bedeutung des Geistessiegels der Firmung allzu sehr abzuschwächen und die Wesensverschiedenheit der beiden Sakramente zu gefährden.

Betrachten wir Tauf- und Firmcharakter hinsichtlich ihrer verpflichtenden Kraft für das Glaubensleben, so ergibt sich folgendes: der Taufcharakter gibt die Verpflichtung, aus dem Glauben und nach dem Glauben zu leben (»iustus ex fide vivit« Rom. 1. 17). Der Taufcharakter zielt zunächst ab auf die Vervollkommnung des Getauften selbst. Der Firmcharakter hingegen gibt die Pflicht, diesen Glauben zur Erhaltung, Vermehrung und Verbreitung des Gottesreiches der wahren Religion unerschrocken nach außen zu bekennen, sobald die Notwendigkeit dazu eintritt, ihn nicht bloß still im

¹⁾ Sakramentenlehre, S. 310.

²⁾ Bei Schanz, S. 310.

³⁾ Heinrich-Gutberlet, IX, S. 426.

⁴⁾ A. a. O., S. 426.

Herzen zu hegen (*corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Rom. 10, 10*).

Vergleichen wir Firm- und Priestercharakter, so ergibt sich für letzteren aus der Verähnlichung mit Christus dem Hohenpriester die Verpflichtung, das Lehr-, Priester- und Hirtenamt zu üben im Geiste Christi: die Wahrheit Gottes zu predigen, das Opfer zu feiern und die Sakramente zu spenden, den Gläubigen wachsamer Hirte und Führer zu sein. Der Firmcharakter gibt Verpflichtung zum Laienlehramt, Laienpriesteramt und Laienhirtenamt, christliche Aufklärung zu bringen dem irrenden Nebenmenschen, selbst Opfer zu bringen als Priester für die Erfüllung des Glaubenslebens und dadurch dem Nächsten durch gutes Beispiel Aneiferung zu geben zu gleichem Opfermut, ihm die Hand zu reichen zu seiner vervollkommnung. Das ist das Laienpriestertum: die Idee des Firmcharakters. Der Firmcharakter faßt mit seiner Verpflichtung den Menschen in seiner sozialen Stellung ins Auge: daher die außerordentliche Wichtigkeit der Firmung für die wahrhaft christliche Kultur.

Bevor wir zur Erörterung der sakramentalen Gnade übergehen, müssen wir noch die Frage berücksichtigen: »Wie verhält sich der Firmcharakter zur sakramentalen Gnade?« Wenn man sagt, der Firmcharakter verleihe einen »Anspruch« oder »Anrecht« auf die sakramentale Gnade, so ist damit die Auffassung angenommen, als ob der Mensch Gott gegenüber überhaupt einen strikten Rechtstitel auf den Empfang einer Gnade haben könne; was ich auf einen Rechtstitel hin verlangen kann, hat eo ipso auch nicht mehr den Charakter der Gnade. Eher kann man hingegen sagen, der Charakter verleihe der Seele eine gewisse Angemessenheit für die Standesgnade zur rechten Ausübung der heiligen Funktion, zu welcher der Charakter mit der unwiderruflichen Hingabe und Weihe an Gott die Pflicht auferlegt.¹⁾

¹⁾ Die aus der unwiderruflichen Weihe an Gott sich ergebende Unwiederholbarkeit der Firmung wurde bereits oben S. 116 berührt.

§ 4. Firmung und Taufe bezüglich der sakramentalen Gnade betrachtet.

Das Verhältnis von Tauf- und Firmgnade (wie es uns die Vaterschriften von S. 113 ff. darstellten) ist derartig vollkommen von den Vätern gekennzeichnet, daß die meisten dogmatischen Erörterungen hierüber sich fast nur als Kommentare und weitere Ausführungen der Aussprüche der Väter darstellen können. Die Firmung als Vollendung der Taufgnade, Vollendung der Gottesgeburt, als Kraft, die Taufgnade zu bewahren, als Mitteilung der persönlichen Selbständigkeit, als Ausrüstung mit dem heiligen Geist zum Kampf gegen den ἀντικείμενος in jeder Gestalt; all das wird von den Traditionszeugen der ersten sechs Jahrhunderte gewürdigt.

Am besten charakterisiert die Firmgnade die Bezeichnung »πνεῦμα ζωοποιούν«, deren sich Cyrill von Jerusalem bedient (C. M. 3, 3). Das »Leben selbst« spendet für das übernatürliche Gebiet der Gnade zwar schon die Taufe; aber das Leben der Gnade mit selbständiger Regsamkeit und Lebendigkeit frei zu betätigen, das ist die Gnadengabe der Firmung, die Wirksamkeit des »πνεῦμα ζωοποιούν«. Wenn Glaube, Hoffnung und Liebe, das Wesen des Christentums, durch die Taufe im Menschen gepflanzt worden sind, so erhalten diese durch die Firmung die Einflüsse des Geistes, daß sie fest wurzeln und den Stürmen widerstehen und, was mehr ist, ihre Früchte tragen, nicht bloß zum eigenen Genuß in der engen Vereinigung der eigenen Seele mit Gott, sondern auch für die menschliche Gesellschaft überhaupt. Hier gilt insbesondere, was der hl. Basilius von dem Wirken des hl. Geistes sagt: »Durch ihn erfolgt die Erhebung des Herzens, die Leitung des Schwachen, die Vollendung der Fortschreitenden. Er erleuchtet diejenigen, welche sich von jedem Flecken reinigen lassen und erweist sie durch die Gemeinschaft mit sich selbst als Verklärte (πνευματικούς). Und wie die glänzenden und durchsichtigen Körper selbst leuchtend werden und einen neuen Glanz von sich ausstrahlen, wenn sie von einem Strahl durchdrungen werden, so sind auch die

geisterfüllten Seelen verklärt vom heiligen Geist, zunächst in sich selbst vollkommen und leiten auch die Gnade in andere über.«¹⁾ — Die durch die »sieben Geistesgaben«²⁾ oder durch den lebendigmachenden Geist angeregte und geförderte Verwertung der in der Taufe grundgelegten Gnadennatur zur eigenen sittlichen Vollendung, wird von selbst zur sozialen Tätigkeit im Geiste des Christentums, zum Eintreten für die christliche Lebensanschauung auf allen Gebieten. Zu einer solchen Wirksamkeit ist freilich die Kraft des auf dem Gebiet des übernatürlichen Lebens gereiften, selbständigen Mannes erforderlich oder mit anderen Worten, die volle Persönlichkeit. Bertold von Chiemsee bedient sich des kernigen Ausdruckes »das vogtbare Alter«, in dem der Mensch volljährig geworden, sich selbst vertreten kann. Diese Selbständigkeit im Gebrauch

¹⁾ De spiritu sancto c. 9, n. 23 (Schell, Das Wirken, etc. S. 483). Derselbe Gedanke bei Cyrill von Jerusalem Cat. 16, 16 (ed. Rupp, pag. 224 s.) (sc. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον): »ἔρχεται σῶσαι καὶ ἰάσασθαι, διδάξαι, νοουθετῆσαι, ἐνισχύσαι, παρακαλεῖσαι, φωτίσαι τὴν διάνοιαν πρώτου αὐτοῦ δεχόμενου, εἴ τα δι' αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων.« — Zum Vergleich Thomas, S. th. III, q. 72, art. 2 c. (cfr. S. th. III, q. 72, a. 4 ad 3): »Homo autem cum ad perfectam aetatem pervenerit, incipit iam communicare actiones suas ad alios; antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit.«

²⁾ Die Bedeutung der »sieben Geistesgaben« (die freilich nach Isaias nicht im Sinne einer genauen Zahl, sondern der Geistesfülle zu nehmen sind) gibt Thomas, S. Th. 1. 2^{ae} q. 68, art. 4, c.: »Sicut . . . vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis; ita omnes humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis, quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes; ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica; et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem et iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per intellectum, practica vero per consilium. Ad recte autem iudicandum speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. Appetitiva autem virtus in his quidem, quae sunt ad alterum, perficitur per pietatem; in his autem quae sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum; contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per timorem, secundum illud (Prov. 15, 27): In timore Domini declinat omnis a malo; et (Ps. 118, 120): Confige timore tuo carnes meas, a iudiciis enim tuis timui. Et sic patet quod haec dona extendunt se ad omnia, ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales.«

der Gnadennatur zu erteilen, sowie die hierzu nötige Reife und Kraft zu vermitteln, ist der Zweck der Firmung. Im Anschluß an Thomas führt das *Decretum pro Armenis* aus: »Die Wirkung dieses Sakramentes besteht darin, daß in ihm der heilige Geist gegeben wird zur Stärke, wie er gegeben wurde den Aposteln am Pfingsttage, damit nämlich der Christ den Namen Christi mutig bekenne. Daher wird der Firmling an der Stirne, wo sich die Scham zeigt, gesalbt, damit er sich nicht schäme zu bekennen den Namen Christi und vor allem sein Kreuz, welches den Juden ein Ärgernis, den Heiden Torheit ist, wie der Apostel sagt; deshalb wird er mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet.«¹⁾ Die Umwandlung der Apostel aus furchtsamen, zaghaften Männern zu den opferfreudigen Bekennern des Namens Jesu durch die Geistesankunft am Pfingsttage, kennzeichnen Inhalt und Zweck der Firmgnade; insofern dieselbe Geistesankunft die Kraft mitteilte zu ihrem apostolischen Berufe, bezeichnet sie die Gnade der Weihe.

Als Weiterentwicklung und Vertiefung der religiösen Persönlichkeit des Menschen stellt sich die Firmgnade als innere Ergänzung der Taufgnade dar; gleichwohl sind Taufe und Firmung ihrem ganzen Grund und Wesen nach durchaus verschiedene Sakramente. Dies wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß in der alten Kirche (wie noch heute bei den Griechen) die Firmung sich äußerlich so enge an die Taufhandlung anschloß, daß sie sich fast wie ein Teil derselben

¹⁾ *Decretum pro Armenis* (Denzinger, Ench. n. 592). Die Stelle, wie überhaupt die ganze Sakramentsinstruktion ist wörtlich genommen aus Thomas, *De articulis fidei et eccl. sacramentis opusc.* 7 der ed. Rom. Im wesentlichen gleichlautend ist die Darstellung von Manuel Kalekas († 1410): *De principiis fidei catholicae c. 6* (de sacramentis) (Migne, p. g. 152, 597): »πάλιν ἐπεὶ τὸ γεννηθὲν διὰ τῆς αὐξήσεως ἐπὶ τὴν ὀφειλομένην ποσότητα καταντᾷ, δίδεται καὶ ἡμῖν τελειότης τῆς πνευματικῆς ἰσχύος διὰ τῆς τοῦ μύρου χρήσεως· ἐν τούτῳ γὰρ δέικνται πνευματικὴ ἰσχύς, ὅταν τὴν τοῦ Χριστοῦ πίστιν τολμῶμεν ἐνώπιον πάντων ὁμολογεῖν . . . διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ μετώπῳ λαμβάνομεν, ἵνα μὴ αἰσχνώμεθα ταύτην ὁμολογεῖν . . . καὶ σημειούμεθα τῷ σημείῳ τοῦ Χριστοῦ, τοῦτέστι τῷ τοῦτου σταυρῷ, δι' οὗ καὶ ὁ Χριστὸς ἐπολέμησε καὶ ἐνίκησεν ἵνα δεικνύμεν ὅπῃ τίνι στρατηγῷ τατόμεθα.«

ausnahm. Denn die Firmung kann als einer der sieben grundlegenden Riten ihren Zweck nicht lediglich darin haben, das in der Taufe grundgelegte Gnadenleben, als ein neues Gnadenmittel, einfachhin zu steigern, ein *augmentum gratiae* zu verleihen.¹⁾ Ein *augmentum gratiae* ist nicht nur Wirkung eines jeden im Stande der Gnade empfangenen Sakramentes, sondern auch eines jeden Fortschrittes im sittlichen Leben, eines jeden im Stande der Gnade verrichteten guten Werkes, da ja das Wachstum in der Gnade nichts anderes ist als die stets sich vervollkommnende, vom heiligen Geist geleitete Ausgestaltung des Vorbildes Christi in der Menschenseele. Je mehr sich die Seele dem Vorbild Christus nähert, desto fähiger wird sie, die von dem ihr innewohnenden heiligen Geiste ausgehenden Anregungen auf sich wirken zu lassen und eben dadurch weitere Fortschritte zu machen im Tugendleben und umgekehrt.²⁾

Nicht bloß Gnadenvermehrung soll die Firmung der Taufe gegenüber bewirken, sondern sie erfaßt in ihrer Gnadenwirksamkeit den Menschen von einer ganz anderen Seite, als dies in der Taufe der Fall ist; denn die Taufe gibt die Kinderschaft Gottes, die Wiedergeburt zum übernatürlichen Leben, die Grundlage und Wurzel der Lebensgemeinschaft mit Gott, indem durch die übernatürliche Verklärung und Vergött-

¹⁾ So meint Gabriel Biel in IV. sent. dist. 7: *„Gratia confirmationis est eadem specie cum gratia baptismali. Differt tamen numero, sicut duae partes eiusdem qualitatis: nam confirmatio non confert primam gratiam sed augmentat praeexistentem.“*

²⁾ Seinen entsprechenden Ausdruck findet dieser Gedanke in dem Worte des hl. Ephräm: *„In uns ist die Taufe groß oder klein. In demjenigen, dessen Seele groß ist, ist auch die Taufe groß.“* (Lamy, S. Ephr., Syri hymni I, pag. 92). Oder, wie Cyrill von Jerusalem sich äußert (Cat. 1, 5, ed Reischl, pag. 34): *„Reinige dein Gefäß (= dein Herz), damit es reichlichere Gnade zu fassen vermag. Denn die Nachlassung der Sünden wird gleichmäßig allen gegeben; die Mitteilung des heiligen Geistes aber wird gegeben nach Maßgabe des Glaubens des einzelnen. Wenn du wenig dich abmühest, so erhältst du auch wenig, wenn du aber viel arbeitest, so wird auch dein Lohn ein reichlicher sein.“* Durch diese Ausführung Cyrills ist zugleich auch der Charakter der Firmung als einer ethischen Handlung vollkommen gewahrt.

lichung der Seele, die dem ewigen Ziel entsprechende Seelenausstattung gegeben wird — die Firmung dagegen gibt mit dem πνεῦμα ζωοποιῶν die Weihe der Person zur selbständigen, kraftvollen Verwertung der in der Taufe als »Befähigung« (Potenzen) mitgeteilten Tugendhabitus¹⁾, zum Bekenntnis Christi im heiligen Geiste, der die Seele erleuchtet mit seiner Lehre, sie schützt und stärkt, damit der Mensch die Früchte des Geistes bringen könne: Liebe, Freude, Friede, Langmut, Milde, Güte, Glaube, Sanftmut, Enthaltbarkeit; und sich als offener, mutiger Kämpfer für das Reich Christi erweise allen feindlichen Mächten gegenüber bis zum Martyrium (vgl. Cyrill von Jerusalem, Cat. 17, 37, 38, sowie 16, 12).

§ 5. Die Notwendigkeit der Firmung.

Daß das Sakrament der Firmung der Kirche als Gesamtheit unentbehrlich ist, ergibt sich daraus, daß Christus sie als einen grundlegenden Ritus gewollt und als solchen ihn seiner Kirche hinterlassen hat.

»Haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen.« Dies ist sein Vermächtnis. Nur durch beständige Anfeindung von innen und außen sollte die Kirche ihre Lebensfrische bewahren, bis er wiederkommt. Da sie aber aus eigener Kraft die Bestrebungen des Geistes der Finsternis nie und

¹⁾ Es könnte hier die Frage eingeworfen werden: Besitzt der erwachsene Getaufte bloß die Tugendhabitus, nicht auch die Akte der Tugenden, ohne die Firmung empfangen zu haben? Zur Beantwortung der Frage diene folgendes: Wenn wir die Tugendakte der Firmung als deren Wirkung zuschreiben, so soll damit nicht gesagt sein, daß ohne Firmung dieselben nie vorhanden wären. Sie sind vorhanden auch ohne Firmung, aber nur dann, wenn die Firmung aus irgend welchen Umständen nicht empfangen oder gespendet werden kann; Gott gibt dann außerordentlicherweise, was er ordnungsgemäß sonst durch die Firmung spendet. »Der Geist weht, wo er will.« Wenn der betreffende erwachsene Getaufte von dem Sakrament des heiligen Geistes und seiner Bedeutung weiß, so muß er zur Erlangung der Firmgnade das Verlangen danach in sich tragen; weiß er jedoch nichts davon, dann gibt Gott aus freier Huld dem Unwissenden das, was er bedarf, seinen lebendig machenden Geist.

nimmer zu überwinden imstande gewesen wäre, so hinterließ er ihr den Geist des Lichtes und der Kraft, mit dem er selbst zum Kampfe mit dem Geiste der Welt gesalbt worden war. Als Mittel, den Gottesgeist mitzuteilen, gab er die Firmung, »das Sakrament des heiligen Geistes«.

Eine andere Frage ist es, ob und inwieweit die Notwendigkeit und Verpflichtung zum Empfang der Firmung das einzelne Glied der Kirche berührt. Eine Notwendigkeit in dem Sinne, als ob die Firmung ebenso unerläßliche Bedingung des Heiles sei wie die Taufe, schließt die Tradition aus. Nach dem Verfasser der Schrift *de rebaptismate* sind auch die für »perfecti« anzusehen, welche ohne die Handauflegung des Bischofs nach der Taufe sterben¹⁾; solche können, wie die Synode von Elvira (zirka 300) sagt, nach Maßgabe ihres Glaubens gerecht sein.²⁾ Der pseudo-isidorische Melchiadesbrief an die Bischöfe Spaniens äußert sich in dieser Beziehung also: »Wenn auch denjenigen, die alsbald sterben, die Wohltat der Wiedergeburt genügt, so ist doch denjenigen, die weiter leben, die Hilfe der Firmung notwendig . . . Wer aber nach der Taufe mit der erlangten Unschuld unbefleckt zum Tode kommt, wird durch den Tod gefirmt, da er nach dem Tode nicht mehr sündigen kann.«³⁾ Andererseits ist aber die Betonung der positiven Notwendigkeit der Firmung bei den Vätern derart, daß man annehmen muß, die Kirche sei in ihren Bestimmungen in diesem Punkte immer von der göttlichen Verpflichtung zum Empfang der Firmung ausgegangen. Daß in allen den Ausführungen der Väter (oben S. 118) mehr als eine bloße Nütz-

¹⁾ De rebapt. n. 4 (Migne, p. l. 3, 1188 [Hartel, III, 3, pag. 74]): »Evenire solitum, ut plerique post baptisma sine impositione manus episcopi de saeculo exeant, et tamen pro perfectis fidelibus habentur.«

²⁾ Can. 77: »Si quis diaconus regens plebem, sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debet; quod si ante de saeculo recesserit, sub fide qua quis credidit, poterit esse iustus.«

³⁾ Migne, p. l. 180, 241: »Si continuo transitoris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen necessaria sunt confirmationis auxilia . . . Qui autem post baptismum cum acquisita innocentia immaculatus pervenit ad mortem confirmatur morte, quia non potest peccare post mortem.«

lichkeit des Firmungsempfanges ausgesprochen lag, bezeugen die Worte, mit denen man die dem Papst Silvester zugeschriebene Einführung der sogenannten Scheitelsalbung im IX. und X. Jahrhundert erklärte, z. B. Rabanus Maurus: »Der Priester salbe mit (demselben) Chrisma den Getauften, nachdem er aus dem Wasser gehoben, wegen der Gefahr des Todes... und dann ist es doch klar, daß jeder, der nicht Christus angehört, auch nicht seines Reiches teilhaftig werden kann. Daher ist es notwendig, daß man sogleich dem Getauften mit der Chrismasalbung zu Hilfe komme, damit er des heiligen Geistes teilhaftig werde und nicht (mehr) von Christus getrennt sei.«¹⁾ Die Universität Paris (a. 1631) verurteilte daher den Satz des Daniel a Jesu: »Die mit Chrisma in der Taufe Gesalbten sind, wenn sie auch nicht vom Bischof gefirmt sind, trotzdem vollkommene Christen im Sinne der Väter.« Sie bemerkt dazu: »Dieser Satz ist falsch, temerär, gegen die einstimmige Auffassung der Väter und führt zur Verachtung der Firmung und zum Irrtum.«²⁾ Alle die konziliaren Bestimmungen (siehe oben S. 151 f.) über die möglichst früh zu spendende Firmung geben den Eindruck, daß die Kirche von der hohen Wichtigkeit der Firmung überzeugt war und eine strikte Verpflichtung zum Empfang der Firmung voraussetzte. Charakteristisch ist hierfür das Konzil von Lambeth (1281) mit der Bestimmung: »Wir beschließen, daß niemand zum Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn zugelassen werde (die Todesgefahr ausgenommen), der nicht gefirmt ist oder am Empfang der Firmung durch einen vernünftigen Grund verhindert worden ist.«³⁾

¹⁾ De clericorum institutione c. 28 (Migne, p. I. 107, 313): »Presbyter eodem chrismate liniat baptizatum levatum ex aqua propter occasionem transitus mortis ac deinde profecto patet, quia quicumque non est Christi, regni sui particeps fieri nequit. Ideoque necessarium est, ut statim succurratur baptizato cum chrismatis unctione, ut spiritus sancti participationem accipiens, alienus a Christo non existat.«

²⁾ Tournely de confirm. qu. 2. de necessitate conf. art. 2, concl. 2.

³⁾ IV. De sacramento confirmationis (Hardouin, VII, 863): »Confirmationis insuper sacramentum multi negligunt temerarie. quia desunt forsan ad talia vigiles hortatores: adeo ut plures, immo innumeri, inveterati dierum

Die Pflicht, die Firmung zu empfangen, ist bedingt durch die äußeren Umstände der Möglichkeit, die Firmung empfangen zu können, sowie durch den erlangten Vernunftgebrauch. Von denjenigen, welche die durch die Anwesenheit des Bischofs dargebotene Gelegenheit des Firmungsempfanges vorübergehen lassen und die Firmung nicht empfangen, ist nach Hugo von St. Viktor zu befürchten, daß diese sich deshalb die Verdammnis zuziehen, weil sie eilen mußten, so lange ihnen die Möglichkeit hierzu geboten war.¹⁾ Seit Alexander von Hales²⁾ und Thomas von Aquin³⁾ wurde es üblich, zu sagen, der Nichtempfang der Firmung enthalte nur dann eine Gefahr und schließe das Heil aus, d. h. sei nur dann mit einer schweren Sünde verbunden, wenn der Grund dazu in dem »contemptus sacramenti«, in der Verachtung des Sakramentes liege. Duns Scotus meint aber, für Verachtung würde es schon anzusehen sein, »wenn (die Firmung) bei jedweder dargebotenen günstigen Gelegenheit nicht empfangen würde.«⁴⁾ Ebenso äußert sich die Synode zu Sens (1524): »Alle Christen beiderlei Geschlechtes, die den Gebrauch der Vernunft erlangt haben, sind verpflichtet, die Firmung zu empfangen oder doch wenigstens nicht zu verachten. Als Verachtung aber wird es angesehen, wenn der Bischof da ist und bereit (die Firmung) zu spenden, und eine Person, die davon Kenntniss hat, es trotzdem verabsäumt (negligit).«⁵⁾

malorum, qui nondum confirmationis gratiam receperunt. Cui negligentiae damnabili obviante statuimus, ut nullus ad sacramentum corporis et sanguinis Domini admittatur, extra mortis articulum, nisi fuerit confirmatus, vel nisi fuerit a receptione confirmationis rationabiliter impeditus.«

¹⁾ De sacramentis lib. 2, pars 7 de confirmatione, cap. 3 (Migne, p. 1. 176, 461).

²⁾ S. theol. IV; q. 9 de sacramento confirmationis m. 2, a. 1: »Non imminet periculum pro dilatatione confirmationis: nisi hoc esset ex contemptu sacramenti.«

³⁾ S. theol. III, q. 72, a. 8, ad 4.

⁴⁾ In sentent. lib. 4, dist. 7, q. 2: »Iudicaretur enim contemptus, si omnimoda opportunitate oblata non susciperetur.«

⁵⁾ Tournely, l. c., q. 2, a. 2, concl. 4: »Confirmationem omnes Christiani tam viri quam mulieres, usum rationis habentes, obligantur suscipere, aut saltem non contemnere. Contemni autem dicitur, quando epis-

Während Scotus ganz allgemein eine schwere Verpflichtung zum Empfang der Firmung annimmt (natürlich unter vorausgesetzter Möglichkeit), urgiert Durandus diese Verpflichtung nur im Falle, wenn die Notwendigkeit vorhanden ist, vor dem Glaubensverfolger den Glauben zu bekennen.¹⁾

In neuester Zeit erklärte Christian Pesch über die Schwere der Verpflichtung zum Empfange der Firmung: »Immerhin kann leicht eine Sünde entstehen aus der freiwilligen Vernachlässigung dieses Sakramentes, und zwar eine läßliche, wenn eine zu große Nachlässigkeit mit unterläuft; eine Todsünde, wenn in der Vernachlässigung entweder Verachtung oder ein Grund zum Ärgernis enthalten ist, oder wenn eine geistige Notwendigkeit vorhanden ist, der nicht anders als durch dieses Sakrament genügt werden kann« (S. 227). Die schon von Bonaventura vertretene Ansicht, es bestehe zum Empfange der Firmung ein kirchliches Gebot²⁾, sowie die von Vitasse³⁾ und Tournely⁴⁾ vertretene Annahme eines göttlichen und kirchlichen Gebotes zugleich, wird von ihm zurückgewiesen mit der Ausführung: Die Annahme eines göttlichen Gebotes kann nicht anders begründet werden als mit dem Hinweis auf die Tatsache der Einsetzung des Sakramentes der Firmung. Die Vertreter dieser Ansicht behaupten nun: in der Einsetzung sei das Gebot eingeschlossen, da alle Menschen Christen werden müßten, und zwar vollkommene Christen, aber die Vollendung des Christenstandes ist ohne dieses Sakrament nicht zu erlangen. Daher ist es auch wahrscheinlich, daß Christus ein positives Gebot gegeben habe, wenn es auch nicht strikte bewiesen werden kann. Der Nichtempfang enthält eine Verachtung des Sakramentes und setzt der Gefahr des Falles aus; freiwillig sich der Gefahr des Falles auszusetzen, ist schwere Sünde.

copus est praesens paratus dare, et persona hoc sciens negligit.« Vgl. unten S. 187, Benedikt XIV.

¹⁾ In sentent. lib. 4, dist. 7, q. 1.

²⁾ In sentent. lib. IV, dist. 7, a. 3, q. 2.

³⁾ Migne, Cursus th. 21, 1113 s.

⁴⁾ De confirm. q. 2, a. 2, concl. 3 et 4.

Nach Anführung dieser Anschauung bemerkt Pesch: »Mit Recht verwerfen die meisten Theologen diese Lehre, denn ein schwer verpflichtendes Gebot ist nur aufzustellen auf einen zwingenden Grund hin. Ein solcher aber ist nicht vorhanden. Denn was sie sagen von der perfectio, ist zweifelhaft; denn was zur hinreichenden und wesentlichen Vollkommenheit verlangt wird, wird in der Taufe gegeben; was aber zur perfectio abundantiae erforderlich ist, ist nicht de praecepto. Auch folgt aus der bloßen Einsetzung nicht ein Gebot, weil Gott nicht bloß Notwendiges, sondern auch Nützliches einsetzen kann, und viele andere Mittel vorhanden sind, um den Zweck dieses Sakramentes zu erlangen, wie Gebet, Verdienste usw.¹⁾, welche Mittel auch im Falle der dringendsten Gefahr genügen können. Verachtung aber ist in der bloßen Außerachtlassung nicht gegeben, sonst würden viele Menschen die heiligen Weihen oder die Ehe verachten.²⁾ Denn wenn die Menschen wissen, Gott habe dieses Sakrament nicht geboten, und sie es deshalb nicht empfangen, so bedienen sie sich ihres Rechts. Verachtung aber ist nur dort gegeben, wo der Mensch sich einer Sache nicht bedienen will, weil er sie für wertlos oder gering achtet. Wenn also der Grund, welcher von der Firmung abhält, außerhalb des Sakramentes liegt, wie eine gewisse Trägheit oder ein Nachteil oder ähnliches, kann von einer Verachtung nicht die Rede sein. Auch ein kirchliches Gesetz, welches allen den Empfang dieses Sakramentes befiehlt, läßt sich nicht erweisen, denn die Aussprüche der Päpste, welche angeführt werden, besagen bloß, dieses Sakrament sei notwendig zur perfectio, nicht aber einfachhin.«³⁾ Ähnlich Sasse (S. 283 f.) und Scheeben-Atzberger (S. 554).

Anders Schell: »Die Notwendigkeit und Verpflichtung zum Empfang der Firmung ist nicht durch ein ausdrückliches Gebot Christi oder der Kirche förmlich ausgesprochen. . . . Christus sprach die positive Notwendigkeit der Firmung hinlänglich aus, als er seiner gesamten Jüngerschaft gebot, in

¹⁾ und ²⁾ von mir unterstrichen.

³⁾ L. c., pag. 226.

Jerusalem zu bleiben und die Verheißung des Vaters zu erwarten. Act. 1, 4. Dieser Befehl gewinnt an Bedeutung, wenn man ihn mit dem öfteren Verbot zusammenfaßt, öffentlich Zeugnis für den Messias abzulegen, ehe sie den heiligen Geist empfangen hätten. . . . Die Kirche ging auch immer von der göttlichen Pflichtmäßigkeit der Firmung aus, wie die Praxis der griechischen Kirche beweist, welche dieselbe sofort mit der Taufe spendet auch sterbenden Kindern (Hinweis auf Conc. Laod. can. 48 und Dekret Pseudo-Urbans). . . . Es ist freilich eine andere Notwendigkeit, welche zur Herstellung der übernatürlichen Grundlage drängt (in der Taufe und Buße), welche die Pflanzung des übernatürlichen Lebens fordert; und eine andere, welche die Vollendung des Gottestempels und die persönliche Reife der Gottessaat verlangt: allein sie bleibt immerhin sittliche Notwendigkeit — wenn auch bedingt *a)* durch den Eintritt in das Lebensalter der persönlichen Selbständigkeit, *b)* durch die äußere Gelegenheit, gefirmt zu werden. Jedenfalls ist es nicht zulässig, die freiwillige Vernachlässigung dieses Sakramentes (ohne Verachtung und Ärgernis) als eine geringere Sünde zu bezeichnen: denn das hätte zur Voraussetzung, die Firmung, beziehungsweise der Empfang des heiligen Geistes sei eine *materia levis*. Entweder ist es eine schwere Sünde oder gar keine — eine Sache der Freiheit.*¹⁾

Der ersten (Peschs) Ansicht gegenüber ist zu bemerken: Es ist richtig, daß die sakramentale Gnade der Firmung auch durch andere Mittel als durch das Sakrament erlangt werden kann: aber dann auch nur durch das Verlangen nach der Firmgnade (Begierdfirmung).²⁾ Aber ein wahres Verlangen nach der Firmgnade kann doch dann nicht vorhanden sein,

¹⁾ Schell, Kath. Dogmatik, III, 2, S. 511 ff.

²⁾ So Thomas von Aquin, S. th. III, q. 72, a. 6, ad 1: »Dicendum, quod virtus divina non est alligata sacramentis. Unde potest conferri homini spirituale robur ad constendum publice fidem Christi absque sacramento confirmationis: sicut etiam potest consequi remissionem peccatorum sine baptismo. Sicut tamen nullus consequitur effectum baptismi sine baptismi voto, ita nullus consequitur effectum confirmationis sine voto ipsius, quod potest haberi etiam ante susceptionem baptismi.«

wenn bei dargebotener Gelegenheit das ordnungsmäßige Mittel zur Erlangung der Firmgnade verabsäumt wird.

Nimmt man die Firmung nur als ein nützliches Sakrament, so wird anscheinend der Zweck der Einsetzung Christi, der doch die Firmung als einen grundlegenden Ritus in die Siebenzahl einschließt, abgeschwächt.

Um den Einwand, daß die Außerachtlassung der Firmung eine Verachtung des Sakramentes in sich schließe, abzuwehren, wird auf Priesterweihe und Ehe hingewiesen: allein zwischen Firmung einerseits, Ehe und Priesterweihe andererseits obwaltet doch der große Unterschied, daß die Firmung für alle Christen bestimmt ist, Priesterweihe und Ehe aber Standesakramente sind, der Nichtempfang dieser zwei Sakramente daher unter Umständen aus einem höheren sittlichen Motiv hervorgehen kann, was aber bei der Firmung nie und nimmer der Fall ist.

Ist ferner der Firmungsempfang in keiner Weise geboten, weder von Gott noch von der Kirche, ist der Empfang oder Nichtempfang der Freiheit des Menschen anheimgestellt, so kann man (abgesehen von Verachtung und Ärgernis) den Nichtempfang überhaupt nicht als Sünde, auch nicht als läßliche Sünde bezeichnen. Wenn eingewendet würde: »Sehr leicht wird eine unordentliche Gesinnung (auch ohne Verachtung) die Ursache sein und dann ist der Nichtempfang doch irgendwelche Sünde«, so ist zu sagen, daß dann die unordentliche Gesinnung, wie Bequemlichkeit, Menschenfurcht oder Gleichgültigkeit, als solche Sünde ist, nicht aber der Nichtempfang der Firmung. Das ist auch bei dem Empfang (beziehungsweise Nichtempfang) der heiligen Kommunion außer der österlichen Zeit der Fall.

Die zweite (Schells) Ansicht hat deshalb insofern recht, wenn sie die sittliche Verpflichtung des Menschen hervorhebt, unter gegebenen Umständen das Sakrament zu empfangen. Schells Ausführung betrifft nur die objektiv verstandene, rein für sich in Betracht gezogene Frage nach der Notwendigkeit der Firmung für den Christen. Wenn Schell deshalb sagt: »Entweder ist die freiwillige Vernachlässigung der

Firmung eine schwere Sünde oder gar keine«, so ist natürlich als Bedingung für die schwere Sündhaftigkeit vorausgesetzt, daß die entsprechende Kenntnis und Erkenntnis vorhanden ist. So gefaßt ist es richtig zu sagen: Der Geistesempfang als solcher darf durchaus nicht als eine »*materia levis*« angesehen werden.¹⁾

Wird die subjektive Sündhaftigkeit beim Nichtempfang der Firmung in Betracht gezogen — darum handelt es sich hier aber zunächst nicht — so ist die Lösung eine einfachere: Wenn jemand die hohe Bedeutung und den Inhalt der Firmgnade zu würdigen versteht, so würde der Nichtempfang des Firmsakramentes (unter Voraussetzung der Möglichkeit) nicht von einer schweren Sünde freizusprechen sein, auch dann nicht, wenn kein eigentlicher contemptus vorhanden wäre (welche Möglichkeit freilich nicht so leicht gegeben sein kann). Anders aber ist die freiwillige Vernachlässigung des Sakramentes zu beurteilen bei jemand, der eine nur ganz oberflächliche Anschauung von der Idee der Firmung hat. Je weniger die Firmgnade von dem einzelnen entsprechend beurteilt werden kann, desto geringer wird auch das Maß der Schuld bei der freiwilligen Vernachlässigung des Sakramentes, das heißt die Möglichkeit der bloß läßlichen Sünde ist in diesem Falle leicht gegeben.

¹⁾ Zu beachten ist hier die Ausführung Benedikts XIV.: *Institutio VI*, n. 10 (*Benedicti XIV. Pont. Opt. Max. institutionum ecclesiasticarum ed secunda. Romae 1750, p. 30*): »Certum est, adulta iam aetate homines vel in re, vel saltem in voto debere necessitate praecepti confirmari, quod etiam inter dei praecepta numeratur; aut quum bellum a Tyrannis contra fideles infertur vel cum daemonis fraude de religione anxii, sollicitique graviter iactamur, vel tandem cum in ultimum vitae discrimen adducimur. Tunc autem ecclesiae praeceptum dicitur, cum quis rationis usu praeditus, si episcopus huius sacramenti minister praesto sit, nulla legitima causa ad illud suscipiendum impediatur. Ita ferme universi theologi sentiunt, et qui sapientiae laude magis commendantur, eos gravi labe inquinari testantur, qui ob contemptum, vel oscitantem socordiam animam istius sacramenti gratia munire praetermittant.«

Zweites Kapitel.

Das wesentliche äußere Zeichen der Firmung.

§ 1. Die Theorien über die Materie der Firmung.

Die vier hauptsächlichsten Theorien über die wesentliche Vollzugshandlung der Firmung sind folgende:

1. Die Handauflegung allein sei die Materie der Firmung. Vertreten wurde diese Anschauung hauptsächlich von Aureolus (in IV. sentent. dist. 79, 1, nimmt indes die Salbung als zur Integrität des Sakramentes gehörig, nicht aber zum Wesen), Sirmond (antirrheticus I. und II.), Isaac Habert, Sainte-Beuve¹⁾, Gau²⁾, neuestens von Joh. Mayer. Da die Vertreter dieser Ansicht eine von der Salbung unterschiedene Handauflegung annehmen, so finden sie große Schwierigkeiten an der griechischen Spendungspraxis. Sirmond hilft sich damit, daß er den Griechen den Besitz des Firmungssakramentes überhaupt abspricht; Mayer sucht eine Handauflegung bei der Firmspendung auch der späteren Griechen nachzuweisen.

2. Eine zweite Ansicht nimmt die Salbung mit Chrisam allein als notwendig (Thomas, Durandus, Bellarmin, Nepefny Maltzew).

3. Beides: Handauflegung allein oder Salbung allein seien in gleicher Weise geeignet, der wesentliche Ritus der Firmung zu sein (Synode von Mainz 1549, c. 18; ebenso das Konzil zu Konstanz im Jahre 1567, P. I, Tit. 9, c. 2. und die Synode von Jerusalem 1662).

4. Um einerseits der heiligen Schrift gerecht zu werden, welche die Handauflegung als Ritus der Firmspendung durch

¹⁾ Migne, C. th. 21, 768 ss.

²⁾ Gau, S. 23 ss. Vergl. S. 61: »Untio chrismatis tantummodosymbolum est, non vero signum per se efficiens gratiam spiritus sancti . . . chrismatio minime habeatur materia sacramenti essentialis . . . S. 54 führt Gau aus: 1. Die Kirche hat sich nicht herausgenommen, die apostolische Institution der Handauflegung zu ändern. 2. Die Salbung ist auch nicht an Stelle der Handauflegung getreten, da beide getrennt immer vorhanden waren (bei den Griechen?). 3. Es besteht auch kein Grund anzunehmen, Handauflegung und Salbung würden in einem Akte vollzogen.

die Apostel berichtet, anderseits aber auch der griechischen Spendungspraxis, die stets als gültig anerkannt wurde, nehmen die meisten Theologen an, der wesentliche Ritus der Firmung bestehe in dem Salbungsakte, mit dem die Handauflegung verbunden (in ihm eingeschlossen) ist. Nur diese Ansicht scheint in der Geschichte des äußeren Zeichens der Firmung in der alten Kirche (oben S. 53 ff.) eine hinreichende Stütze zu haben. Ihre Vertreter fand diese Meinung durch Natalis Alexander, Perfektor Caroli Vitasse, Tournely, die neueren Dogmatiker so ziemlich alle. Zum Beweise für diese Anschauung müßte der ganze soeben genannte geschichtliche Abschnitt wiederholt werden, der zugleich eine Kritik der drei ersten Anschauungen enthält.

Eine Möglichkeit bleibt indes bestehen, und zwar so lange, als nicht mit stichhaltigen Gründen bewiesen werden kann, daß in den ersten Jahrhunderten bei der Firmung Handauflegung und Salbung in einen Akt zusammenfielen, nämlich, daß die von der Salbung getrennte Handauflegung wenigstens so lange essentiell war, als die Kirche das zeitliche Auseinanderfallen von Salbung und Handauflegung bestimmte, beziehungsweise einhielt.¹⁾ Für diese Ansicht, aber

¹⁾ Bickell, a. a. O., S. 88, nimmt an, »daß die Kirche anfangs dieses Sakrament in genauester, eigentlichster Beobachtung seiner (Christi) Anordnung spendete, nämlich durch Handauflegung im engeren Sinne mit Gebet und durch Chrismation mit der entsprechenden Formel, später aber beide Handlungen in eine zusammenzog, indem sie die bei der Salbung stattfindende Berührung der Stirne mit dem Daumen noch als eine Art von Handauflegung gelten ließ, wodurch dann zugleich die bei der Chrismation gesprochenen Worte die einzige sakramentale Form wurden. Es liegt hier ganz derselbe Fall vor, wie bei der Taufe; obgleich βαπτίζω eigentlich und zunächst »eintauchen« bedeutet, hat die Kirche dennoch durch ihre spätere Praxis vorausgesetzt, daß der Anordnung Christi auch durch ein bloßes Aufgießen, ja Besprengung noch immer Genüge geschieht. Ebenso konnte auch eine Fingeranlegung an die Stirne immerhin noch die Handauflegung gültig vertreten. Solange also die selbständige Handauflegung im römischen Ritus eine wirkliche und spezielle blieb, war sie auch sakramental, so wie das sie begleitende Gebet: Omnipotens sempiternus Deus; als sie aber zu einer allgemeinen Handausstreckung wurde, ging ihre sakramentale Dignität auf die mit der Chrismation verbundene (sc. Hand-

auch einigermaßen gegen sie, könnten sprechen die Ägyptische Kirchenordnung und das »Testament unseres Herrn«. Denn diese kennen eine von der Salbung verschiedene Handauflegung, aber auch eine mit dieser verbundene Handauflegung, welch letztere sie mit den Worten berichten, Äg. K.-O.: »Und er gießt das Öl der Danksagung auf seine Hand und legt seine Hand auf sein Haupt etc.« — T. D. N. J. Chr.: »Similiter (episcopus) oleum infundens et manum imponens dicat etc.«

Ebenso ist die angeführte dritte Anschauung nicht kurzweg von der Hand zu weisen; denn sie könnte ihre Stütze haben, wenn tatsächlich die Apostel die Firmung spendeten mit bloßer Handauflegung und erst am Ende der apostolischen Zeit als entsprechenderes äußeres Zeichen die Salbung eingeführt worden wäre. Jedenfalls müßten aber die Apostel selbst noch diesen Ritus angeordnet haben, weil sonst die ursprüngliche und sichere, allgemeine Tradition von einer Firmsalbung unverständlich wäre.

Alexander von Hales nahm an, daß die Apostel durch bloße Handauflegung ohne Salbung firmten; erst nach dem Tode der Apostel habe die Kirche unter Eingebung des heiligen Geistes für das Sakrament die Salbung und bestimmte Worte angeordnet. Weil nämlich zur Zeit der Apostel die *res sacramenti* unmittelbar vom heiligen Geist, der selbst firmte, gegeben wurde, und bei der Mitteilung des heiligen Geistes durch die Handauflegung der Apostel sichtbare Zeichen erschienen, war ein sichtbares Element nicht nötig.¹⁾ Mit der

auflegung) über, und wurde der mit »signo te« beginnende Satz die einzige Form der Firmung.« — Tournely, l. c., q. 1, art. 3, neigt sich der Ansicht zu, daß auch die im Pontificale Rom. vorgeschriebene sogenannte »impositio manus praevia« zum Wesensbestand des Sakramentes gehöre.

¹⁾ L. c., q. 9, m. 2, art. 1. — Ebenso Thomas (S. th. III, q. 72, art. 2). Die Apostel empfangen den heiligen Geist ohne Sakrament. Gleichwohl sind die Feuerzungen *aliquid conforme materiae*. Quod enim sensibilibus spiritus sanctus super eos descendit in specie ignis, ad eandem significationem refertur, ad quam refertur oleum, nisi quod habet ignis habet vim activam, oleum autem habet vim passivam, in quantum est materia et fomentum ignis. — Da der heilige Geist durch die Handauflegung der Apostel unter

Betonung des angewendeten sinnlichen Stoffes in der Scholastik, wie auch in den kirchlichen Bestimmungen (*decretum pro Armenis*, *Trid. sess. 7 de confirmatione*, *can. 2*) trat die Erwähnung der Handauflegung mehr und mehr zurück. Die Frage nach dem wesentlichen äußeren Ritus wurde daher eine Frage nach dem »wesentlichen« Bestandteil der Firmsalbung, dem wesentlichen Vollzug der Firmsalbung sowohl als den wesentlichen Bedingungen des Salbungsstoffes. Eine Lösung dieser Frage hätte zur Voraussetzung, auf historischem Wege festzustellen, wie weit Christus wohl ging in der Einsetzung des äußeren Zeichens, anderseits, welche Gewalt die Kirche sich in Anordnung der Bedingungen zum gültigen Sakramentsvollzug bei allen sieben Sakramenten beilegte.

§ 2. Inwieweit sind Firmsalbung und Chrisam Wesensbedingungen für die Gültigkeit der Firmung?

1. Tatsächlich wurde die Firmsalbung in der Mitte des IV. (Cyrill von Jerusalem), beziehungsweise III. Jahrhunderts (Cyprian, Tertullian) als eine Salbung in Kreuzesform auf die Stirne gespendet. Ob aber diese Form der Chrismation damit als wesentlich bewiesen ist, ist damit noch nicht gesagt, aber doch als höchst wahrscheinlich dargetan. Gutberlet¹⁾ meint sogar, die Form der Chrismation unter dem Kreuzzeichen sei apostolischen Ursprungs und weiterhin göttlicher Einsetzung. Die göttliche Einsetzung der Kreuzessalbung lehrten auch die Wirceburgenses²⁾ mit Berufung auf Augustin in Ps. 141, n. 9³⁾

sichtbaren Zeichen auf die Gläubigen herabkam, so war eine sensibilis materia nicht notwendig. Aber die Apostel bedienten sich des Chrismas, wenn die sichtbaren Zeichen nicht zutage traten (Berufung auf Dionysius).

¹⁾ A. a. O., S. 389 f.

²⁾ Holtzclau, *De confirmatione*, n. 167. Vergl. Durandus, IV, 7, q. 2, § 9 »utrumque (consignatio frontis in modum crucis) est de necessitate sacramenti«.

³⁾ »Multa sacramenta aliter atque aliter accipimus. Quaedam, sicut nostis, ore accipimus, quaedam per totum corpus. Quia vero in fronte erubescitur, ille, qui dixit: Qui me erubuerit coram hominibus, erubescam eum coram patre meo, qui in coelis est; ipsam (sc. crucis) ignominiam quodammodo, quam pagani derident, in loco pudoris nostri constituit.«

»Manche Sakramente empfangen wir so, manche anders. Einige, wie ihr wißt, mit dem Munde, einige mit dem ganzen Körper. Weil aber an der Stirne sich die Scham zeigt, so hat jener, der gesagt hat, wer sich meiner schämt vor den Menschen, dessen werde auch ich mich schämen vor meinem Vater, der im Himmel ist, die Schmach (sc. des Kreuzes) selbst, worüber die Heiden spotten, gewissermaßen an die Stelle gesetzt, wo sich unsere Scham zeigt (sc. an die Stirne).«

2. Bezüglich des Salböls selbst wurde zwar von allen in der Hinsicht eine »*necessitas praecepti*« angenommen, daß Balsam dem Olivenöl beigemischt werde; die *necessitas sacramenti* aber wurde verneint von Cajetan, Soto, Estius, Gregor von Valentia, Tournely, Vitasse; die Wirceburgenses stellen die bejahende und verneinende Ansicht mit Gründen und Gegengründen auf mit der Schlußbemerkung: »*Ex his lector eam seligat, quae sibi magis fundata videbitur opinio.*«¹⁾ — Andere nehmen die Balsammischung als notwendig *ex necessitate sacramenti* (Billuart). Die Hauptstütze dieser Ansicht bildet das *decretum pro Armenis* mit der Erklärung »*secundum sacramentum est confirmatio, cuius materia est chrisma confectum ex oleo quod nitorem significat conscientiae; et balsamo quod odorem significat bonae famae, per episcopum benedicto.*«²⁾ — Aber von der anderen Seite (Tournely)³⁾ wird bestritten, daß hiermit eine Entscheidung über die wesentliche Materie gegeben sei, vielmehr darauf aufmerksam gemacht,

¹⁾ L. c., n. 156—162.

²⁾ Billuart, *De confirm.*, art. 3. Vergl. Coninck, Ysamberg.

³⁾ L. c., art. 3 (q. 1). — In der Hitze des Streites wurde auch der Einwand gemacht: *Balsamum pretiosissimi liquoris genus est, cuius copiam apostoli pauperes habere non poterant ad consignandos omnes fideles, praesertim cum legamus uno die tria millia, et alio quatuor millia hominum; et Philippo evangelizante totam Samaritanorum civitatem credidisse.* (So auch Juenin, *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis in genere et specie*. Ed. secunda Veneta. Venetiis 1740, p. 99.) — Die Entgegnung: »*Etsi apostoli essent in particulari pauperes, sat divites tamen erant in communi ad emendum balsamum, cuius Palaestina tum temporis ferax fuit. Deinde quod Apostolorum paupertas praestare non poterat, abunde supplebat fidelium liberalitas.*« — Die Scholastiker betonen meist nur die Konvenienz der Balsammischung entsprechend der Firmgnade.

daß die Berichte der ersten Jahrhunderte nur von einfachem Öle reden, der Begriff *chrisma* noch bei Innocenz I. gleichbedeutend mit *oleum* sei, daß Innocenz III. auf die Anfrage, ob eine mit bloßem Öle vollzogene Firmung (ohne Balsam) wiederholt werden solle, die Antwort gab »*nihil esse iterandum, set caute supplendum id quod incaute fuerat omissum.*« Wenn in diesem Falle die Spendung mit einfachem Öle ohne Beimischung von Balsam das Sakrament ungültig gemacht hätte, so hätte es nicht bloß ergänzt, sondern vollständig wiederholt werden müssen. Die Beimischung von Balsam beziehe sich nicht mehr auf das Wesen des Sakramentes, als bei den Griechen die Beimischung von 35 wohlriechenden Essenzen, welche doch sicherlich niemand als wesentlich anerkenne. — Die Berufung auf einen Brief Fabians sei nicht stichhaltig, weil der Brief unecht, übrigens sei die Erwähnung einer Balsammischung vor dem VI. Jahrhunderte nicht nachzuweisen.

Was die Weihe des Salböls betrifft, so wurde (S. 101) gezeigt, daß die Erklärung des hl. Basilius, die Weihe des Öls beruhe auf apostolischer Tradition, nicht gerade mit Grund bezweifelt werden kann. Nach Alexander von Hales¹⁾, Bonaventura²⁾, Albertus Magnus³⁾ und Thomas⁴⁾ ist die Weihe des Chrisams notwendig *ex necessitate sacramenti*. Nach Alexander, der die Einsetzung des Sakramentes nach Materie und Form der Kirche zuschreibt, hat auch die Kirche die Benediktion des Chrisams zur Bedingung des Sakramentes gemacht. Wegen der unbedingten Notwendigkeit der Taufe gab die Kirche keine Bestimmung, daß das Taufwasser geweiht werden müsse. Da aber die Firmung nicht in diesem strengen Sinn ein notwendiges Sakrament sei, so habe die Kirche angeordnet, daß die Firmung nur mit geweihtem Chrisam vollzogen werden solle. Als Kongruenzgrund für die Notwendigkeit der Chrisamweihe gibt er an, daß das Tauf-

¹⁾ Summa, I. c., m. 2, a. 1.

²⁾ In IV sentent. 7, art. 1 q. 2.

³⁾ In IV sentent. dist. 7, art. 3.

⁴⁾ S. th. 3, q. 72, art. 3.

wasser und die Materie der Eucharistie durch den Herrn selbst durch Gebrauch und Einsetzung geheiligt worden sei, nicht aber die Materie der Firmung, die Christus nicht einmal angeordnet habe und die deshalb von der Kirche geweiht werden müsse.¹⁾ Der gleiche Grund kehrt bei Bonaventura²⁾ und Thomas³⁾ wieder. Auch Scotus⁴⁾ nahm diesen Grund auf. Durandus aber wird durch diese Lösung nicht befriedigt: »Denn Christus hat sich ja auch salben lassen von der Sünderin⁵⁾ und es ist falsch, daß Jesus nicht gesalbt worden sei mit sichtbarer Salbe (Thomas sagte nämlich: *unctionibus autem visibilibus Christus non est usus, ne fieret iniuria invisibili unctioni . . . et ideo tam chrisma quam oleum sanctum infirmorum prius benedicuntur quam adhibeantur ad usum sacramenti*)⁶⁾, und wenn man sage, Jesus habe sich der sichtbaren Salbung nicht bedient *per modum sacramenti vel sacramentalis*, wie das doch der Fall sei bei Brot und Wein der Eucharistie und bei dem Taufwasser, so steht das nicht entgegen, weil er ja von den Sakramenten oder Sakramentalien keine Gnadenkraft empfing, und wenn er durch seine Berührung zum Zwecke einer Kulthandlung eine Kraft mittheilte, so gab er diese Kraft allem, was er berührte und was zum Gebrauch der Sakramente kommen sollte.«⁷⁾ Er seinerseits versucht daher die Lösung also:⁸⁾ »Die Materie ist gewissermaßen das Instrument, dessen sich der Spender bei den Sakramenten bedient, die in dem Gebrauch und der Anwendung der Materie auf den Empfänger bestehen, und des-

¹⁾ Summa l. c., m. 2, a. 2.

²⁾ In IV sentent., dist. 7; a. 1; q. 2.

³⁾ S. th. III, q. 72, a. 3.

⁴⁾ In IV sentent. 7, q. 1.

⁵⁾ Durandus übersieht jedoch hier, daß es sich um einen religiösen Ritus handelt; zu einem solchen macht Christus Gebrauch vom Wasser bei seiner Taufe und vom Brot und Wein beim letzten Abendmahl. — Wo und wann er sich aber einer Salbung zum Zwecke eines religiösen Ritus oder einer Kulthandlung bedient habe, wird man nicht nachweisen können.

⁶⁾ S. th. III, q. 72, art. 3.

⁷⁾ In IV sent. dist. 7, q. 2, § 7.

⁸⁾ In IV sent. dist. 7, q. 2, § 8.

halb muß die Materie dem Spender entsprechend sein und der Spender der Materie. Bei welchem Sakrament also der Minister durch eine Weihe (zur Spendung) befähigt ist, ist auch die Materie durch eine Benediktion determiniert. Wo das eine nicht ist, ist auch das andere nicht, wie bei der Taufe ersichtlich wird, deren Minister nicht durch eine Weihe zur Spendung befugt ist (es kann nämlich ein jeder taufen), es bedarf auch nicht die Materie der Taufe einer Weihe, soweit es wenigstens die *necessitas sacramenti* betrifft. Aber beim Sakrament der Firmung ist der Minister durch eine bestimmte Weihe (die bischöfliche) dazu geordnet und deshalb muß auch die Materie durch eine Benediktion determiniert werden.«

Allein diese Theorie ist doch zu künstlich und scheitert an der falschen Auffassung, als ob die reichere Ausgestaltung des Firmritus des Bischofs wegen, nicht des Sakramentes wegen da sei.

Tournely wendet sich gegen die Annahme, daß die Weihe des Chrisma *ex necessitate sacramenti* erforderlich sei, da kein hinreichender Grund aus der Tradition für diese Meinung zu erbringen sei. Denn auch das Taufwasser müsse nach dem Brauch der Kirche vorher geweiht und gesegnet sein, und doch ist die Materie der Taufe gültig auch ohne eine solche Weihe. Ebenso sei nach Brauch und Tradition der Kirche Wasser dem eucharistischen Kelch beizumischen, und doch erstreckt sich diese Beimischung nicht auf eine Wesensbedingung zur Konsekration (*de confirmatione* q. 1, art. 3).

Wenn auch eine Lösung dieser Frage nicht möglich ist, so ist es doch dem ganzen sakramentalen Charakter der Firmung entsprechend, daß die dazu zur Verwendung kommende Materie eine Weihe erfahre. Die Materie soll zum Werkzeug der Geistesmitteilung werden und zum »ἀντίτυπον τοῦ πνεύματος«, zum Sinnbild der höchsten Gnadengabe selber, und dazu erscheint eine dem profanen Gebrauch durch die Weihe noch nicht entzogene Materie ungeeignet zu sein. »Für das Heiligste ist eben nur das Heilige gut genug.«

Was den Minister der Chrisamweihe betrifft, so ergab die geschichtliche Untersuchung, daß man in der alten Kirche mit aller Strenge das Vorrecht der Bischöfe, Minister der Chrisamweihe zu sein, wahrte. Dagegen ist die Behauptung: »Es ist die wahrscheinlichere Ansicht, daß nicht einmal der Papst einen einfachen Priester zur Weihe des Chrimas delegieren könnte« ¹⁾, historisch nicht zu rechtfertigen. Denn der (S. 111) angeführte Brief des Johannes Diaconus gibt an, daß in außerordentlichen Fällen auch Priester von den Bischöfen die Gewalt erhalten können, die Chrisamweihe zu vollziehen, und berichtet zugleich einen Fall, in dem man diese Anschauung auch praktisch betätigte. Viel richtiger urteilt demnach Petrus de Palude, welcher die Ansicht aussprach, daß die bestehende Sitte, nach welcher nur der Bischof das Chrisma confiziere, nicht auf göttlicher, sondern nur auf kirchlicher Vorschrift beruhe, und daß daher der Papst das Recht habe, Ausnahmen von der Regel zu gestatten, d. h. in außerordentlichen Fällen auch den einfachen

¹⁾ Scheeben-Atzberger, S. 544. Auch nach Gehr, I, 326, gibt es keinen außerordentlichen Minister der Chrisamweihe. »Die Gewalt, das Chrisma zu weihen, haftet am unverlierbaren bischöflichen Charakter und kommt darum jedem gültig ordinierten Bischof geradeso und ebenso bleibend zu, wie die Befähigung zu firmen. Während aber die Gewalt, zu firmen, durch den Papst einem einfachen Priester übertragen werden kann, dürfte dies wohl nicht möglich sein hinsichtlich der Gewalt, das zum Sakrament der Firmung erforderliche Chrisma zu konsekrieren. Eine so außerordentliche Befugnis des Papstes könnte nur aus einer Anordnung des Herrn stammen und darf nicht vorausgesetzt, sondern muß positiv nachgewiesen werden (*tanta est potestas in ministris ecclesiae quantam distribuit Dominus membris*: S. Bonav., IV, dist. 23, a. 1, q. 3).« Zum Beweis wird auch angeführt: Berti de theologicis disciplinis, I, 32, c. 5: »Gravior difficultas videtur, an benedictio chris-matis ab apostolica sede committi simplici sacerdoti possit, in qua re tenentes affirmantem partem cum Sirmondo, Scoto, Caietano, Tournely, Vitassio (qui tamen nutat utrumque) infirmissima proferunt argumenta.« — Dieses Beweisverfahren, offen gestanden, verstehen wir nicht. Denn gerade Berti sucht zu beweisen, daß der päpstliche Stuhl diese Vollmacht, einen einfachen Priester zur Chrisamweihe zu delegieren, besitze. Warum geht man nicht auf seine Gründe ein und nimmt einen gelegentlich gesprochenen Satz (außer dem Zusammenhang) zu einem Beweise heraus?

Presbyter zu dieser Weihung zu delegieren.¹⁾ Auf den Einwand, das Konzil von Florenz unter Eugen IV. habe die Entscheidung gegeben, daß der Priester, der zur Firmspendung bevollmächtigt sei, nur vom Bischof geweihtes Chrisma verwenden dürfe, ist zu erwidern, daß der betreffende Satz²⁾ überhaupt keine Bestimmung gibt in dieser Hinsicht, sondern vielmehr nur eine historische Tatsache anführt. Übrigens hat derselbe Papst einem gewissen Fabian a Bačka, der nach Indien ging, nicht bloß die Vollmacht gegeben mit Chrisma zu firmen, sondern auch, Chrisma zu weihen.³⁾

Wenn es auch nach Suarez⁴⁾ *sententia improbabilis* ist, daß ein Bischof die Gewalt, den Chrisam zu weihen, einem Priester übertrage könne, so ist doch sicher, daß wenigstens in ältester Zeit die Bischöfe diese Bevollmächtigung zuweilen erteilten.⁵⁾

Das Konzil von Trient enthält sich über diesen Gegenstand jeder Äußerung. Der Catechismus Romanus⁶⁾ beruft sich für die Einsetzung der Chrisamweihe durch Christus auf die pseudo-isidorische Epistel des Papstes Fabian.⁷⁾ Minister der Chrisamweihe sei nur der Bischof, weil nur er auch der *minister ordinarius* der Firmung sei. Diese Schlußfolgerung

¹⁾ Lib. 4, dist. 23, q. 1, art. 1, concl. 3 (Hahn, a. a. O., S. 209).

²⁾ Der Satz lautet: »Legitur tamen aliquando per apostolicae sedis dispensationem ex rationabili et urgente admodum causa simplicem sacerdotem chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum.« — Wie Gutberlet sagen kann (S. 398) »die Weihe des Chrismas steht allein dem Bischof zu. So erklärt ganz bestimmt Eugen IV. im *decretum pro Armenis*«, ist uns nicht einleuchtend.

Ebenso ist das einleitende Wort »ex oleo et balsamo per episcopum benedicto« nicht eine dogmatische Definition, sondern nur Feststellung des römischen Brauches.

³⁾ So berichtet Waddingus in *Annal. Ord. Minor.* siehe Danner J.-E.: »Das dem Franziskanervikarius der Vicaria Bosnae, Fabianus a Backa und dessen Nachfolgern und Substituten erteilte Privilegium oleum sanctum et chrisma conficiendi et benedicendi« (*Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1904. IV. Heft, S. 805—810).

⁴⁾ De confirm. disp. 33, sect. 2, n. 11ss. (Pesch, l. c. 212).

⁵⁾ Löffler, Die Weihe der heiligen Öle, Katholik, 1885, II, S. 238.

⁶⁾ P. II, c. 3, q. 10.

⁷⁾ Bei Migne, p. I. 130, 155.

des Katechismus kann aber durchaus nicht als zwingend angesehen werden. Denn wenn auch der Bischof der ordentliche Spender der Firmung ist, so kann doch in außerordentlicher Weise auch ein Priester Spender dieses Sakramentes sein, so könnte anderseits ebenso auch der Priester in außerordentlicher Weise Minister der Chrisamweihe sein. Wenn der Priester den heiligen Geist selbst mitteilen kann, so ist das doch sicherlich ein viel außerordentliches Recht, als die Vorbedingungen für das Sakrament in der Chrisamweihe herzustellen. Wenn der Priester das erstere kann, so kann er auch das zweite, zumal auf päpstliche Delegation hin. Für den Orient und Okzident sind hier ungleich verschiedene Verhältnisse. Im Orient erscheint die Chrisamweihe seit Pseudo-Dionysius als der wesentlichste Teil der Firmung, im Abendlande dagegen immer die lebendige Handlung der Sakramentsspendung. Aus den ständigen Verböten der Chrisamweihe (den Priestern gegenüber) ist ebensowenig zu folgern, daß die Priester die Vollmacht dazu überhaupt nicht haben können, wie aus den ständigen Verböten, daß einfache Priester firmen, deren Unfähigkeit zur Firmspendung überhaupt dargetan werden kann.

Freilich wird es wohl in der Macht der Kirche liegen, die ohne vorhergehende Delegation erfolgende Weihe des Chrismas durch einen einfachen Priester als ungültig zu erklären. Anderseits aber ist es auch in ihre Gewalt gestellt, einen einfachen Priester zur gültigen Chrisamweihe zu delegieren; denn, daß das Vorrecht der Bischöfe zur Chrisamweihe auf göttlicher Anordnung beruhe, läßt sich nicht erweisen.

Kirchen zu weihen, die niederen Weihen zu erteilen, all das sind Vorrechte der Bischöfe, und gleichwohl wurden sie im Laufe der Geschichte öfter einfachen Priestern gewährt, wie Kardinälen und Äbten. Einzig und allein blieb immerdar ein ausschließliches Vorrecht der Bischöfe die Ordination nach dem Grundsatz des Chrysostomus: »τῇ γάρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασιν (ἐπίσκοποι), καὶ τοῦτο μόνον δοκοῦσι πλεονεκτεῖν τοὺς πρεσβυτέρους« (hom. 11 in 1. ep. ad

Timoth. 3, 8). (Hieron.: »Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat?«¹⁾)

§ 3. Die Form als Wesensmoment der Firmung.

Wollte man das decretum pro Armenis, wie es bisweilen geschieht, als dogmatische Definition fassen, so wäre die Form des Sakramentes der Firmung einzig und allein: »Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis in nomine patris et filii et spiritus sancti.« Diese Formel taucht erst im XII. Jahrhundert in allen ihren Bestandteilen auf und hat sich wohl aus dem Anrufungsgebet um die siebenfache Geistesgabe entwickelt, aus dem sie zum leichteren Gebrauch für die Signation der einzelnen Firmlinge entnommen wurde (oben S. 70 ff.). Die griechische Form, die sicherlich bis ins IV. Jahrhundert zurückreicht, heißt »σφραγίς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου«. — Das »Testament unseres Herrn« nennt als Form der Firmsalbung: »Ungendo ungo (te) in Deo omnipotenti, in Christo Jesu et in spiritu sancto, ut sis operarius habens fidem perfectam et vas ipsi gratum.« Ähnlich die Ägyptische Kirchenordnung: »Ich salbe dich mit heiligem Öle durch Gott den Vater, den Allmächtigen, und Jesus Christus und den heiligen Geist.« — Die Jakobitische Formel unter Salbung der Stirne: »Chrismate sancto, suavitate odoris Christi, signaculo verae fidei, complemento doni spiritus, signatur N. † in nomine patris, amen, † et filii, amen, † et spiritus vivi et sancti, in vitam saeculi saeculorum. Amen.«

Durch die Verschiedenheit der Form in den einzelnen Kirchen, wie auch in einzelnen Perioden ist wohl hinlänglich dargetan, daß Christus selbst eine sakramentale Form für unser

¹⁾ Vgl. Thomassin, *Vet. et Nov. ecclesiae disciplina*, P. I, lib. 2, cap. 23, n. 15. — Epiphanius: »Episcoporum ordo ad gignendos patres praecipue pertinet.«

Bei dieser ganzen Untersuchung ist im Auge zu behalten, daß nur bei Taufe und Eucharistie Christus Materie und Form in specie infima²⁾ bestimmt hat — nicht aber ebenso bezüglich der Firmung. Hier kann die Kirche nähere Determinationen vornehmen, deren Nichteinhaltung (wie z. B. bei der Ehe) die Nullität des Sakramentes nach sich zieht (s. unten bei der Priesterfirmung).

Sakrament nicht angeordnet hat. Denn, wer hätte sich dann getrauen dürfen, irgendwie die von Christus überkommene Form zu ändern? Tatsächlich aber zeigen bereits am Ende des IV. oder Anfang des V. Jahrhunderts der sogenannte can. 7 des Conc. Const. I. und die Ägyptische Kirchenordnung wie das »Testament unseres Herrn« große Verschiedenheiten. Christus hat seinen Jüngern das Verständnis über den Zweck und den Inhalt der Geistesmitteilung gegeben, und mit dem Verständnis ergab sich von selbst die Anordnung von (Gebets-)Worten (der sakramentalen Form), die den ganzen sakramentalen Charakter der heiligen Handlung kund taten. Damit ist sowohl für die abweichenden Formen als auch für den in allen (auch verschiedenen) Formen gleichbleibenden Sinn eine hinreichende Erklärung gewonnen. Das ganze Wesen der Firmung, sowohl die innerliche Stärkung, Festigung und Vollendung des Glaubenslebens als die Erteilung des Geistes-siegels kommt in allen Formen zum Ausdruck. Wo das Geistessiegel nicht ausdrücklich genannt ist, wie in der abendländischen Form, ist es in der Erwähnung der den heiligen Geist sinnbildenden Salbung (*chrisma salutis*), sowie in dem vorausgehenden Anrufungsgebete hinlänglich enthalten; wo die Gnade der Vollendung des Glaubenslebens (zur selbstständigen Betätigung) nicht genannt ist, ist sie eingeschlossen in der Erwähnung der Gabe des heiligen Geistes (*σφραγίς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου*), welche ja mit der ganzen Fülle, also auch mit dieser Gnadengabe gegeben wird. Schön bringt das Testamentum die Verpflichtung zur selbständigen, durch die Vollendung des Glaubenslebens genährten Anteilnahme an der Ausgestaltung des Gottesreiches zum Ausdruck durch die Worte: »*Ut sis operarius habens fidem perfectam et vas ipsi gratum.*« Treffend charakterisiert auch den ganzen Inhalt der Firmgnade die Formel der Jakobiten.

Wesentlich sind demnach an der Form der Firmung nicht die einzelnen Worte, sondern die Wahrung des Sinnes, der die Idee der Firmung zum Ausdruck bringt.¹⁾ Dadurch, daß die einzelnen Kirchen nicht so ängstlich an dem gleichlauten-

¹⁾ In der Praxis gilt natürlich der Tutorismus.

den Worte festhielten, ist zugleich am besten der Einwurf zurückgewiesen, der katholische Sakramentsbegriff enthalte die Vorstellung einer magischen Wirkungsweise des äußeren Zeichens oder die sakramentalen Worte seien Zauberformeln. — Ebenso ist hierdurch der Einwand von Dallaeus¹⁾ haltlos geworden, der aus der Verschiedenheit der Form und der verschiedenen Auffassung über das »Wesentliche« der Form gegen die Einsetzung des Sakramentes durch Christus argumentiert; denn der Einwand ruht auf der falschen Voraussetzung, Christus habe seine Gnadenmitteilung an eine von ihm bis ins kleinste angeordnete, äußere Handlung (= Sakrament) gebunden und seiner Kirche jedwede Gewalt vorenthalten, nähere Bestimmungen, Anordnungen und Abänderungen in bezug auf die von ihm eingesetzten Sakramente *salva eorum substantia* zu treffen und Bedingungen für die Gültigkeit einer heiligen Handlung aufzustellen.

Drittes Kapitel.

Die Wesensbedingung des Sakramentes der Firmung von seiten des Spenders.

§ 1. Der minister ordinarius der Firmung.

Entsprechend der ständigen Praxis des Abendlandes, nach dem Beispiele der Erzählung in der Apostelgeschichte, nur den Bischof als den ordnungsmäßigen Spender der Firmung anzuerkennen, hat das Konzil von Trient den Satz ausgesprochen: »S. q. d. sanctae confirmationis ordinarium ministerium non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem. A. S.« (sess. 7 de conf. c. 3). Auch im Orient bezeugt die alte griechische Tradition den Bischof als den ordentlichen Spender; aber im Gegensatz zur abendländischen Kirche hat die griechische Kirche das Recht der Firmspendung an die Priester übergehen lassen.²⁾

¹⁾ Dallaeus, S. 16. Vgl. dagegen Tournely, q. 1, a. 4, und Bellarmin, de confirm., c. 10.

²⁾ Gabriel Philadelphensis (Arcudius, l. c., c. 13): »Ecclesia vero orientalis non tantum pontificibus, sed etiam per ipsos presbyteris post sacram

Als inneren Grund, daß der Bischof der eigentliche Spender der Firmung sei, gibt Alexander von Hales an, daß das Sakrament, das die Fülle der Gnade erteile, von denen gespendet werden solle, welche die Fülle der priesterlichen Gewalt in sich vereinigen.¹⁾ Thomas führt den Gedanken weiter aus, indem er einen Vergleich gebraucht: Wie bei einem Kunstwerk die eigentliche Vollendung dem höheren Künstler, bei einem vom Notar geschriebenen Briefe die Siegelung dem Herrn aufbewahrt bleibt, so bleibt auch die Spendung der Firmung den Bischöfen vorbehalten; denn die Gläubigen sind ein Gottesbau, ein Brief vom Geiste Gottes geschrieben. In der Firmung aber wird der Gottesbau der Gläubigen zum Tempel des heiligen Geistes geweiht, und als Brief werden sie besiegelt mit dem Zeichen des Kreuzes.²⁾ Durandus führt als Vernunftgrund für das Vorrecht der Bischöfe zur Spendung der Firmung an: weil es in der Gewalt des Höchststehenden liegt, über diejenigen, welche unter ihm dem gemeinen Volke vorgesetzt werden, zu verfügen, wie es dem Heerführer zukommt, über die Zenturionen und Dekurionen Anordnungen zu treffen. Der Bischof ist aber der Höchste in der kirchlichen Hierarchie. Also gehört es auch in sein Machtbereich, jene Sakramente zu spenden, durch welche einer in irgend einem Grade über das gewöhnliche Volk gestellt wird; dies sind aber die Firmung, durch welche einer Soldat wird zur Verteidigung des Glaubens, und der Ordo, durch welchen einer Heerführer der anderen wird; daher ist es dessen Vorrecht, das Sakrament der Weihe und der Firmung zu spenden.³⁾

Wie schon Pseudo-Primasius und Hieronymus⁴⁾ ausführten, hat die Anordnung, daß nur der Bischof die Firmung spende, einen großen disziplinären Wert zur Erhaltung der

baptismatis caerimoniam benigne annuit, atque concedit citra ullam culpam unctionem chrismatis. Idque propterea, ne quis baptizatorum eiusmodi gratia privetur, si eum contingat, ut sunt humanae res, repentina atque immatura morte ex hac vita migrare.«

¹⁾ Summa theol., de conf. m. 5, a. 1.

²⁾ S. th. III, q. 72, a. 11.

³⁾ In IV. sentent. dist. 7, q. 3, n. 4.

⁴⁾ S. o. S. 121.

Harmonie und Einheit in der Kirche. »Die Sakramente haben auch die Bedeutung, den einheitlichen, wohlgegliederten Organismus der Kirche zur Darstellung zu bringen, und daher wird der Getaufte bei dem Sakramente der Kräftigung und Vollendung unmittelbar an den Träger der Einheit und der Vollendung in der Kirche gewiesen, an den Bischof, der durch die Händeauflegung den Neugeborenen als einen Sohn der Kirche bekräftigt und mit den Waffen des heiligen Geistes zu einem Streiter Christi ausrüstet. Die höchste priesterliche Vollmacht, welche in den Bischöfen wohnt, soll nicht bloß mittelbar durch die von ihnen geweihten Priester, sondern auch unmittelbar, wenigstens bei einem Sakramente, mit jedem Gläubigen in Berührung treten und das geschieht eben in der Firmung.«¹⁾

Diese Idee wird auch dann einigermaßen gewahrt, wenn in außerordentlicher Weise der einfache Priester das Sakrament der Firmung spendet, da in diesem Falle nach kirchlicher Anordnung nur vom Bischof geweihtes Chrisma zur Verwendung kommen soll.

§ 2. Der einfache Priester als »minister extraordinarius« der Firmung.

Daß der Bischof ex officio der Spender des Sakramentes der Firmung sei, wurde von allen Scholastikern angenommen,

¹⁾ Schwane, II (1. A.), S. 984. — Ungefähr den gleichen Gedanken hat schon Bonaventura ausgesprochen. Sentent. IV, dist. 7, a. 1, q. 3: »Alia ratio potest reddi, quod ipsis episcopis est cura de subditis et maxime de clericis, cum curam habeant de omnibus; licet aliis comissa sit custodia, tamen placuit spiritui sancto, ut aliquod sacramentum omnes subditi a praelato reciperent immediate, similiter quod clerici aliquod; et illud est duplex sacramentum, in quo duplex imprimitur signaculum. Unde et apostolus primo ad Romanos: desidero videre vos, ut aliquid impertiar vobis spiritualis gratiae ad confirmandos vos.« — Diese Bedeutung wird auch von Harnack gewürdigt: »Stellt man sich nicht auf den dogmatischen Standpunkt, sondern auf den praktisch-pädagogischen, so kann man die Zweckmäßigkeit dieser Handlung zumal neben der Kindertaufe, sowohl hinsichtlich der plebs christiana als hinsichtlich des Bischofs, der auf diese Weise jedem Gliede seiner Diözese nahetritt, nicht verkennen« (Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, S. 488).

denn diese Lehre war aus der Heiligen Schrift selbst geschöpft, durch die ganze Tradition und Praxis (wenigstens der abendländischen) Kirche bestätigt und durch verschiedene Kongruenzgründe erhärtet worden. Aber es fragte sich weiter, ob einzig und allein der Bischof der Spender des Sakramentes sein könne, wenn es überhaupt gültig vollzogen werden solle? Tatsächlich wurde die Behauptung aufgestellt, der Priester könne nicht Spender des Sakramentes der Firmung sein, dies sei einzig und allein dem Bischof vorbehalten: so Petrus Lombardus ¹⁾, Albertus Magnus ²⁾ und Bonaventura ³⁾, neuestens wieder Wirgman. ⁴⁾ Allein, da dieser Erklärung die Tatsache entgegenstand, daß Gregor d. Gr. den Priestern auf der Insel Sardinien die Konsignation der Stirne zugestanden hatte, so wies Albertus Magnus die Annahme, es sei dies die (gültig gespendete) Firmung gewesen, ab mit der Erklärung: »Zum andern, das von Gregor entgegengehalten wird, ist zu bemerken, daß Gregor niemals zugab, daß die vom einfachen Priester vollzogene Handlung die Firmung sei, sondern wegen des Ärgernisses hat er dem Abusus und der Unwissenheit nicht abgeholfen. Oder man könnte auch sagen, daß es eine gewisse Segnung war, welche an den Firmlingen vorgenommen wurde, wie ja auch zuweilen manchen gesegnetes Brot gereicht wird, anstatt der Eucharistie, und dies hat auf eine Zeitlang Gregor erlaubt.« ⁵⁾

Wie die Akten des Konzils von Trient beweisen, hielt die Anschauung in den Beratungen der »theologi minores«, sowie der Generalversammlungen ziemlich lange stand, daß der Bischof allein (ausschließlich) Minister der Firmung sei; der Papst könne hiervon keine Ausnahme gestatten, denn der Bischof sei Minister der Firmung iure divino; wenn Gregor

¹⁾ Sentent. lib. IV., dist. 7.

²⁾ In IV. sent. dist. 7, A. art. 4.

³⁾ In IV. sent. dist. 7, a. 1, q. 3.

⁴⁾ S. 383: »We may adopt the conclusion as being final, that a priest cannot be empowered by dispensation to confirm any more than a deacon can be empowered to absolve or consecrate the Holy Eucharist.«

⁵⁾ In IV. sent. dist. 7, A. art. 4.

d. Gr. jenen Priestern die Gewalt zu firmen übertragen zu können glaubte, so habe er eben geirrt. Doch drang die andere Meinung, die in der Geschichte eine Stütze hatte, allmählich durch. Diese besagt nämlich, der zur Prüfung vorgelegte Artikel (»der Minister der Firmung sei nicht der Bischof allein, sondern jeglicher Priester«) solle nicht einfachhin verurteilt werden, sondern mit einer Erklärung, weil das Konzil von Toledo (398) can. 20, im Notfall die Firmgewalt auch dem einfachen Priester zugesteht, wie auch Gregor getan hat und das Konzil von Florenz berichtet und Alexander von Hales, Turrecremata, Panormitanus und andere Doktoren festhalten. Deshalb solle man die Formulierung des Kanons wählen, wie schon das Konzil von Florenz getan, welches beifügte »ordinarium ministrum« etc.¹⁾ Das historische Faktum war zu stark, als daß man die Möglichkeit der Firmspendung durch einen einfachen Priester in Abrede stellen konnte. Nach dem Vorgang von Alexander von Hales²⁾, Thomas von Aquin³⁾ und Duns Scotus⁴⁾ nahmen daher die Konzilsväter die Erlaubnis des Papstes Gregor an die Priester auf der Insel Sardinien als Erlaubnis (Delegation) zur Spendung der Firmung und schlossen die Möglichkeit der Priesterfirmung in der endgültigen Formulierung des dritten Kanons de confirmatione in dem Worte »ordinarius« ein. Tatsächlich wurde in den letzten Jahrhunderten die Erlaubnis zur Firmspendung wiederholt einfachen Priestern übertragen. Ohnehin spendet in der griechischen, wie in allen anderen orientalischen Kirchen, der Priester das Sakrament der Firmung, eine Praxis, die sicherlich schon vor ihrer Trennung von der katholischen Kirche angenommen war und somit bis in das V. Jahrhundert zurückreicht. Annehmen, der Priester könne in keinem Falle die Firmung spenden, hieße also dem Morgenland das Sakrament der Firmung rundweg absprechen, ein

¹⁾ Acta genuina ss. oecumenici concilii Tridentini ed. Theiner, I, pp. 385—405, sowie die Akten der Generalversammlungen, pp. 424—463.

²⁾ Summa theol., m. 5, a. 1, § 3.

³⁾ S. th. III, q. 72, a. 11.

⁴⁾ In sentent. IV, dist. 7, q. 1.

Rigorismus, der absolut unhaltbar und durch die Tatsache widerlegt ist, daß die Kirche die Gültigkeit der griechischen, von Priestern vollzogenen Firmung anerkennt.

§ 3. Die Firmungsgewalt des einfachen Priesters.

Auf welche Gewalt hin kann nun aber der einfache Priester das Sakrament der Firmung gültig vollziehen? Diese Frage beschäftigt die Theologen nunmehr schon seit sieben Jahrhunderten. Lösungen wurden versucht und widerlegt; ein jeder Lösungsversuch enthielt seine Schwächen, und so wurde bis heute keine Einigkeit erzielt.

Alexander von Hales fängt den Lösungsversuch an mit der Frage, auf welchen titulus hin der Bischof der Spender der Firmung sei: »Entweder haben die Bischöfe diese Gewalt *ratione ordinis* und dann können dasselbe auch die Priester, oder *ratione iurisdictionis*, was auch nicht möglich ist, denn dann könnten auch nicht geweihte Kleriker das Sakrament spenden, was jedoch nicht der Fall ist. Deshalb meint Alexander: »*Dicendum, quod hoc non possunt soli episcopi, neque ratione ordinis, neque ratione iurisdictionis, sed ratione institutionis.*« Daß also der einfache Priester nicht auch firmen kann, wie die Taufe spenden und das Opfer darbringen, ist Einsetzung... denn nur die Apostel haben zu ihrer Zeit gefirmt und deshalb ist in der Kirche die Bestimmung getroffen worden, daß nur ihre Stellvertreter, die Bischöfe firmen... Wenn auch der Priester nicht auf eigene Gewalt hin, *propria autoritate*, firmen kann, so kann doch der Papst, in welchem die Fülle der Gewalt ruht, aus einem nützlichen und notwendigen Grund auch einem einfachen Priester die Vollmacht hierzu übertragen; dieser handelt dann nicht mehr aus eigener Machtvollkommenheit, sondern aus der ihm übertragenen. Ungültig dagegen ist die Firmspendung des Priesters, wenn er auf eigene Autorität hin firmt; denn dem einfachen Priester wurde nie die Gewalt übertragen, daß er firmen könne *ratione sui officii, vel ordinis* (er könnte es indes *ex demandatione papae*) und deshalb, weil ihm diese Gewalt nicht

übertragen ist und außerdem nach den Canones die Firmspendung untersagt ist, so wird die Ausspendung verboten und (bei allenfallsiger Ausspendung) die Wirkung (Gültigkeit) verhindert.¹⁾ Ebenso wie Alexander von Hales macht sein Schüler Bonaventura die Gültigkeit der Priesterfirmung, von der übertragenen »*autoritas pontificalis*« abhängig.²⁾

Alexander wie Bonaventura gehen davon aus, daß der einfache Priester ohne päpstliche Delegation die Firmung nicht gültig zu spenden vermag, nicht bloß unerlaubt.

Von diesem Gesichtspunkte aus suchte Thomas den inneren Grund darzutun, warum der Priester vom Papste zur gültigen Firmspendung delegiert werden könne, trotzdem der Bischof kraft göttlicher Anordnung *ex consecratione* hierzu in ordentlicher Weise die Vollmacht besitze; gegenüber den beiden Extremen, wonach die einen glaubten, der Papst könne einen einfachen Priester zur gültigen Firmspendung nicht bevollmächtigen, die anderen aber annahmen, der Papst könne diese Vollmacht nicht bloß dem Priester, sondern sogar jedem Gefirmten übertragen, führt nämlich Thomas aus: »Deshalb ist der Mittelweg einzuhalten. Da der Episkopat nichts zum Priestertum hinzufügt in der Beziehung auf den wahren Leib des Herrn, sondern nur in Beziehung auf den mystischen Leib (die Kirche), so wird dem Papste als dem obersten Bischof die Fülle der Gewalt zugeschrieben nicht in Hinsicht auf den wahren Leib, sondern in Hinsicht auf den mystischen Leib des Herrn. Und weil die sakramentale Gnade auf den mystischen Leib herniedersteigt vom Haupte, darum hängt alle sakramentale Gewalt über den mystischen Leib, durch welche Gnade gegeben wird, ab von der sakramentalen Gewalt über den wahren Leib des Herrn; und daher kann nur der Priester lossprechen in der Buße und kraft seines Amtes taufen. Demnach ist nun zu sagen, daß die Gewalt, zu jener Vollkommenheit zu erheben, welche sich nicht bezieht auf den wahren Leib des Herrn, sondern auf den mystischen Leib, vom Papste, welcher die Fülle der bischöflichen Gewalt

¹⁾ L. c., m. 5, art. 1, § 3.

²⁾ In IV. sentent., dist. 7, dubium 1.

besitzt, einem (einfachen) Priester übertragen werden kann, da dieser schon die höchste Gewalt über den wahren Leib des Herrn besitzt; nicht aber einem Diakon, oder einem noch Geringeren, der nicht die Gewalt hat, zu konsekrieren (den wahren Leib des Herrn) noch auch loszusprechen in der Buße ... (der Papst) kann einem Priester gestatten, daß er firme, weil die Firmung vervollkommenet in bezug auf den mystischen Leib, aber keine Beziehung hat zum wahren Leib des Herrn.«¹⁾

Diese Ausführung des hl. Thomas hat ihren weiten Einfluß geübt, so daß man es auch heute noch teilweise als »traditionelle Ansicht« hinnimmt, die Delegation des Papstes sei ein Ausfluß der Jurisdiktionsgewalt. Aber auch eine andere Ausführung, über die man sich oft sehr leicht hinwegsetzt, darf nicht übersehen werden (die übrigens so lange mit der Kirchenlehre nicht im Widerspruch steht, als nicht eine dogmatische Entscheidung hierüber vorliegt). Durandus führt nämlich aus: »Wenn wir berücksichtigen, daß (vorausgesetzt, daß die Firmung ein wahres, von Christus eingesetztes Sakrament) und ihr Minister jeder Priester ist gemäß der Einsetzung Jesu Christi, aber aus dem Verbote der Kirche die Spendung den Bischöfen allein reserviert blieb, so ist dann leicht zu sagen, daß mit Erlaubnis des Papstes der einfache Priester firmen kann, weil nur das Verbot der Kirche es ausmacht, daß es dem einfachen Priester nicht zusteht zu firmen, dem es aber erlaubt wäre, wenn das Verbot der Kirche nicht bestünde. Die Erlaubnis des Papstes, wenn er diese einem einfachen Priester erteilte, würde das Verbot zurücknehmen, wenigstens bezüglich dessen, dem die Erlaubnis zuteil wird.

Wenn aber ein Priester ohne solche Erlaubnis firmen würde, so wäre es ein wahres Sakrament, aber er würde sündigen, weil der bischöfliche Rang zwar nicht *de necessitate sacramenti*, wohl aber *de necessitate praecepti* wäre (ist). Und in diesem Falle wäre Gregor zu entschuldigen, der zugab, daß einfache Priester firmen könnten.

¹⁾ In IV. sentent. dist. 7, q. 3, a. 1 ad 3.

Wenn aber infolge der Einsetzung Christi der Bischof allein der Spender der Firmung ist, dann kann auf keine Weise der einfache Priester auf die Delegation des Papstes hin das Sakrament spenden. Denn

a) Der Papst kann nichts ändern bezüglich der Form und Materie der Sakramente, also auch nicht bezüglich des Ausspenders. Daher ist entweder der einfache Priester zufolge göttlicher Einsetzung Minister der Firmung und dann kann er sie auch ohne Erlaubnis des Papstes (gültig) spenden, oder er ist nicht der Ausspender, sondern der Bischof allein, und dann kann er es aus welcher Erlaubnis nur immer auch nicht.

Wenn man einwendet, daß ja auch im Bußsakrament eine Änderung bezüglich des Ministers durch den Papst stattfinden könne, der den Priestern die Gewalt gebe zu absolvieren und anderen diese Gewalt wieder entziehe, daß es also auch bei anderen Sakramenten möglich sei, den Minister zu ändern, nicht aber Materie und Form, so ist darauf zu antworten: Der Papst nimmt betreff des Spenders beim Sakrament der Buße keine Änderung vor, denn der Minister dieses Sakramentes ist jeder Priester, da ja bei der Weihe allen Priestern gesagt wird: »Empfanget den heiligen Geist, welchen ihr die Sünden nachlassen werdet usw.«; er nimmt nur die Materie hinweg, den peccator subditus. Und das kann der Papst, weil das Bußsakrament ein gerichtlicher Akt ist; er entzieht also dem Priester die Möglichkeit zu binden und zu lösen durch Hinwegnahme des Subjektes. Er ändert also nicht den Spender, sondern gibt oder nimmt die Materie.

b) Die Gewalt, die Sakramente auszuspenden, die sich auf das corpus mysticum beziehen, besitzen Papst und Bischöfe entweder *ratione iurisdictionis* oder *ratione consecrationis*. Nun kommt sie ihnen aber nicht *ratione iurisdictionis* zu, weil, da der erwählte Papst und der bestätigte Bischof die volle Jurisdiktion haben, bevor sie geweiht sind, sie schon dann diese Sakramente spenden könnten, was falsch ist. Also haben sie sie nicht *ratione iurisdictionis* sondern *consecrationis*.

Wenn jemand *ratione ordinis* es zukommt, Sakramente zu spenden, so kann nur der institutor die Möglichkeit, daß

ein Nichtgeweihter diese Sakramente spende, übertragen. Da nun Christus allein Sakramente eingesetzt hat, so kann betreff des von Christus für dieses oder jenes Sakrament angeordneten Ministers die Kirche oder der Papst nichts ändern, ohne daß das ganze Sakrament vereitelt würde. Wohl aber kann der Papst als Haupt der Kirche in den von der Kirche angeordneten Sakramentalien hinsichtlich des Spenders eine Änderung treffen.

c) Der Papst hat hinsichtlich der Spendung der Firmung und des Ordo keine höhere Gewalt als jeder Bischof, wenn er auch eine höhere Gewalt hat in foro causarum. Wenn also der einfache Priester auf Erlaubnis des Papstes hin firmen kann oder die niederen Weihen spenden, dann kann es jeder Priester auch auf die Vollmacht des eigenen Bischofs hin, was von niemand zugestanden wird.

d) Wie in der Taufe die Fähigkeit (potestas) erteilt wird, die (übrigen) Sakramente zu empfangen, so wird in der Ordination die Fähigkeit erteilt, sie zu spenden; aber der Papst kann nicht machen, daß ein Nichtgetaufter gültig ein Sakrament empfangt, also kann er auch nicht machen, daß jemand, der nicht jene Weihe empfangen hat, wodurch man für Firmung und Ordo die Spendegewalt erhält, eines dieser Sakramente gültig spende. Es wäre sonderbar, wenn jemand eine Handlung gültig vollziehe, wozu er nicht die Vollmacht hat; nach ihnen aber sind der Tauf- und Weihecharakter die Befähigung (potestates), die Sakramente zu empfangen, beziehungsweise zu spenden, den Charakter der Weihe und der Taufe aber kann niemand haben ex commissione papae, sondern es wird dazu der Empfang der Sakramente erfordert. Also können demjenigen, der den Charakter des Ordo nicht hat durch Empfang des Sakramentes, durch wen nur immer auch, die Akte jenes Ordo nicht anvertraut werden. Dann aber ergibt sich die Folgerung: entweder ist Minister der Firmung derjenige, der die »bischöfliche« Ordination empfangen hat, oder er ist es bereits durch Empfang der Priesterweihe. Wenn durch »bischöfliche Konsekration«, so ist (die Gewalt der Firm-spendung) nicht durch Delegation übertragbar; wenn aber durch

die Weihe zum einfachen Priestertum, so ist eine commissio nicht notwendig, wenn nicht wegen des Verbotes der Kirche zur Vermeidung der Schuld des Ungehorsams. »Ex his ergo videtur, quod ex commissione cuiuscumque nullus posset conferre sacramentum quod non posset conferre ex sese.«

e) Wenn aber gesagt wird, daß die Delegation (der Firmspendung) nur einem Priester (nicht einem niederen Kleriker) zuteil werden könne, weil der Priester bereits die Gewalt über den wahren Leib Christi habe, so erscheint dieser Grund nicht zwingend, da wohl mit Recht gesagt werden könne, daß der wahre Leib Christi sowohl wie er gelitten und gestorben, als auch wie er im Sakrament ist, die Quelle ist, aus welcher sich die Gnade in den mystischen Leib ergießt. Der Priester aber hat nicht Gewalt über den wahren Leib Christi an sich, sondern nur über ihn, wie er im Sakramente ist deshalb ist es (quantum est de virtute rationis) nicht notwendig, daß ihm allein die Ausspendung jener Sakramente zukommen kann, durch welche die Gnade in den mystischen Leib Christi fließt, was auch daraus erhellt, daß auch ein Nichtpriester gültig das Taufsakrament spenden kann, wenn auch nach Anordnung der Kirche der Priester allein die Spendungsgewalt dazu hat.«

So Durandus.¹⁾

Wenn das Firmsakrament auch von dem einfachen Priester ohne Delegation des Papstes zwar nicht erlaubt aber doch gültig gespendet werden kann, so ruht die Gewalt hierzu einzig und allein in dem priesterlichen Charakter, und zwar ganz und vollkommen.

Wie steht es aber, wenn, wie jetzt ziemlich allgemein angenommen wird²⁾, der Priester ohne Delegation des Papstes ungültig firmt? Worin hat diese Ungültigkeit ihren

¹⁾ In IV sentent. dist. 7, q. 4, §§ 9—19.

²⁾ Aus den Verhandlungen des Konzils von Trient ist für keine Annahme ein Halt geboten. Eben durch die großen Schwierigkeiten, welche von verschiedenen Seiten geltend gemacht wurden, wählte man die Fassung wie in dem decretum pro Armenis, ohne auf die Lösung der theologischen Schwierigkeiten tiefer einzugehen.

Grund und was erteilt anderseits der Papst, damit der einfache Priester gültig firmen könne?

1. Eine Lösung dieser Frage, welche aber die ganze Schwierigkeit, wie sich die päpstliche Delegation zur gültigen Firmspendung durch den einfachen Priester verhält, umgeht, ist folgende, zuerst von Gregor von Valencia aufgestellte: »Sehr leicht läßt sich jene Anschauung verteidigen, wenn genau beachtet wird, daß beides auf göttlicher Anordnung beruhe, daß nämlich der Bischof der ordentliche Spender sei kraft seiner bischöflichen Konsekration und der Priester durch seinen priesterlichen Charakter und die Weihe außerordentlicher Minister sei, wann dies der Papst aus der Fülle seiner Gewalt mit seiner Dispens bestimmt.«¹⁾

Es ist hier bloß die Tatsache festgestellt, das die Dispens, Erlaubnis oder Bevollmächtigung von seiten des Papstes notwendig ist zur gültigen Firmung des einfachen Priesters. Es fragt sich aber: warum muß die Erlaubnis des Papstes dazu kommen, welcher Mangel von seiten des Priesters soll dadurch gehoben werden?

2. Scotus versuchte die Lösung dadurch, daß er annahm: »Wenn es dem Priester von Anfang an nicht erlaubt war (zu firmen), so konnte der Papst (Gregor) doch jeden Priester jener Gegend zum Bischof machen, wenigstens mit Bezug auf jenen Akt, indem er ihm nicht einfachhin die bischöfliche Gewalt übertrug, auch nicht mit Bezug auf andere (bischöfliche) Akte; dann handelte jeder derselben bei der Spendung der Firmung als Bischof.«²⁾ Aber eine leihweise Übertragung des bischöflichen Amtes ist nicht denkbar.

3. Einen anderen Ausweg suchte Bellarmin: »Firmen ist ein Akt des Ordo und dieser Ordo ist auch im Priester, aber inchoat und unvollendet. Es ist nämlich zu beachten, daß der bischöfliche Charakter, sei es, daß er von dem priesterlichen verschieden, oder derselbe erweitert und erhöht ist, eine absolute, vollkommene und unabhängige Gewalt ist zur Spen-

¹⁾ Disp. 5, q. 2, p. 1. Ebenso Gehr, S. 347 ff. Ähnlich Oswald, I, S. 295.

²⁾ In sentent. IV, dist. 7, q. 1.

dung der Firmung und der Ordination, und daß deshalb der Bischof nicht nur ohne irgendwelche Dispensation firmen und weihen kann, sondern auch nicht von einer höheren Gewalt gehindert werden kann, daß er diese Sakramente gültig vollzieht, wann er will; wenn er auch sündigt, wenn er dies gegen das Verbot des Papstes tut.

Der priesterliche Charakter ist zwar die absolute, vollkommene und unabhängige Gewalt bezüglich des Sakramentes der Taufe und der Eucharistie, aber die inchoate, unvollkommene und von dem Willen des Oberen abhängige Gewalt bezüglich des Sakramentes der Firmung. Wenn also diese Gewalt nicht durch die Dispensation des Oberen vollendet würde, so würde der Priester nicht gültig firmen, wenn sie aber ergänzt wird, dann firmt er gültig iam ex ipso suo caractere. Das wird nun um so weniger auffällig erscheinen, wenn wir bedenken, daß der Charakter nicht irgendwelche physische Potenz ist, welche physisch etwas bewirkt (dann nämlich wäre es schwer begreiflich, wie diese ergänzt werden könne durch päpstliche Dispensation), sondern das Zeichen eines gewissen göttlichen Vertrages, wodurch Gott zur Hervorbringung der sakramentalen Wirkung mitwirkt mit dem, der den Charakter besitzt, nicht mit anderen. Es ist dann leicht einzusehen, daß ein Charakter das Zeichen eines absoluten, der andere das Zeichen eines bedingten Vertrages ist.«¹⁾

Hierauf ist zu antworten: Wenn das Wesen des Charakters darin gegeben ist, daß er ein Vertrag oder eine Zusage Gottes ist, so kann man sich allerdings leicht denken, die bei der Priesterweihe stattfindende Zusage Gottes zur Mitwirkung zur gültigen Firmenspendung sei bedingt durch den Willen des Papstes (oder der Kirchenobern), die Erlaubnis zur Firmungsspendung zu erteilen. Allein uns dünkt der

¹⁾ L. c. De confirm., cap. 12. — Pesch, S. 231: »In episcopo solus character episcopalis est totalis causa, qua Deus ex parte ministri movetur ad ponendum effectum sacramenti (sc. confirmationis); in presbytero character sacerdotalis simul cum deputatione est causa totalis ita tamen, ut duae causae partiales non sint coordinatae sed subordinatae, quia deputatio supponit characterem, et character est elementum radicale et principale.«

Charakter eine dem Erkenntnisvermögen (beziehungsweise dem Wesen der Seele) eingeprägte Qualität zu sein und dann ist, wie Bellarmin selbst zugesteht, eine Ergänzung desselben durch bloße päpstliche Delegation nicht möglich, es bedürfte dazu einer Konsekration.

4. Das, was zum priesterlichen Charakter hinzukommen muß zur gültigen Spendung der Firmung durch den einfachen Priester, kann ferner nicht Jurisdiktionsgewalt sein. Denn wenn Jurisdiktion erforderlich wäre zur gültigen Spendung der Firmung, so würde ein Bischof in einer fremden Diözese (ohne Erlaubnis), wo er keine Jurisdiktionsgewalt hat, nicht gültig firmen. Tatsächlich aber kann er (wenn auch nicht immer erlaubt) jeden Getauften gültig firmen. Andererseits firmen wenigstens im Orient auch einfache Priester so lange gültig, als sie nicht durch spezielle Revokation die Gewalt zu firmen verlieren.¹⁾ Wenn nun anzunehmen ist, daß mit dem offenkundigen Schisma die kirchliche Jurisdiktion verloren gegangen ist, so kann der titulus, auf den hin die Firmung gültig vollzogen werden kann, nicht Jurisdiktionsgewalt sein, sondern etwas von der Jurisdiktion unabhängiges.

5. Praxmarer (S. 291 ff.) stellt daher den Satz auf: »Dasjenige, was dem einfachen Priester verliehen wird, um gül-

¹⁾ Das erste Konzil von Smyrna, welches die dem lateinischen Ritus angehörenden Bischöfe dieser Kirchenprovinz im Jahre 1869 abhielten, gibt in der Sect. II, c. II, de conf., n. 3 die Erklärung: »Quod vero spectat ad confirmationem acatholicorum ritus orientalis, qui divino lumine illustrati ad catholicae ecclesiae gremium revertuntur, standum est decisioni supremae congregationis S. Officii editae sub die 15. Januarii 1766, quae est sequentis tenoris: Ss. Dominus Clemens Papa XIII., auditis votis Emmerich P. P. Cardinalium Inquisitorum generalium censuit non expedire quod confirmati a sacerdotibus schismaticis denuo liniantur post reditum ad unitatem, et ad mentem: Mens est, quod in casibus particularibus inquirendum sit, quonam in loco conversi ad fidem fuerint confirmati; etenim in Bulgaria aut in Cypro insula aut in Italia et insulis adiacentibus aut penes Maronitas Libanenses, aut ubicumque haec facultas fuit expresse adempta, denuo confirmari debent absolute. Si vero confirmati fuerint in Valachia, Moldavia, Asia etc., et ubicumque haec facultas non fuit expresse revocata, valide confirmati fuerunt . . . Collectio Lacensis VI, 569, 570. (Abgedruckt von Lehmkuhl, S. 569.)

tigerweise firmen zu können, läßt sich am besten erklären durch eine gewisse persönliche Würde, welche die Kirche zur Gültigkeit des Aktes der Firmungsspendung verlangt, und welche von der höchsten kirchlichen Autorität kann verliehen werden.« Praxmarer zieht zum Beweise die Anschauung gewisser Theologen heran, welche die Möglichkeit vertreten, es könne der Papst ex plenitudine potestatis gewöhnlichen Priestern die Ausspendung des Diakonats gestatten. »Wenn die angeführten Theologen und Kanonisten dem Papste das Recht vindizieren, einem einfachen Priester das zu verleihen, was kraft seiner Weihe ein Bischof kann, so wollen sie ganz gewiß damit nicht sagen, der Papst könne durch einen Akt der äußeren kirchlichen Gerechtsame das supplieren, was das Sakrament der Bischofsweihe innerlich verleiht. Das geht nicht. Die Meinung der genannten Gelehrten muß vielmehr dahin ausgelegt werden: Die kirchliche Vollgewalt hat das Recht, die gültige Ausspendung des Sakramentes des Diakonates an die Bedingung zu knüpfen, daß der Ausspender die bischöfliche Würde besitzt; weil aber diese Bedingung kirchlichen Rechtes ist, deshalb kann die Kirche davon dispensieren. Mit anderen Worten: sie kann einen einfachen Priester äußerlich als mit jener inneren Würde begabt betrachten, die nach ihrer eigenen Anordnung verlangt ist, die sie selbst aber innerlich ohne das Sakrament der Bischofsweihe nicht verleihen kann.« Um die Schwierigkeiten, die sich betreffs des Rechtes der Kirche hinsichtlich der gültigen Ausspendung einiger Sakramente machen lassen, nicht nur specie tenus, sondern radikal zu lösen, erscheint Praxmarer nur die Alternative geeignet: »Entweder hat Christus der Kirche das Recht verliehen, unter Umständen das zu supplieren, was eigentlich Effekt eines Sakramentes ist, oder aber Christus hat seiner Kirche wenigstens hinsichtlich einiger Sakramente die Gewalt gegeben, ihre Ausspendung an gewisse Bedingungen kirchlichen Rechtes zu knüpfen, und von diesen Bedingungen kann die Kirche dispensieren, besser gesagt, sie äußerlich supplieren (S. 302 f.)« Praxmarer entscheidet sich für das zweite Glied der Alternative und faßt dann das Resultat seiner

Untersuchung zusammen: »Die Kirche hat kraft der ihr von Christus verliehenen Gewalt, die gültige Ausspendung der Sakramente an gewisse persönliche und sachliche Bedingungen zu knüpfen, wohl schon von Zeiten der Apostel her zur gültigen Ausspendung der Firmung die bischöfliche Würde verlangt. Wer immer darum durch die Bischofsweihe den bischöflichen Charakter erlangt hat, besitzt *ex ordine*, also auch *ordinarie*, die Gewalt, gültig zu firmen. Aber weil die bischöfliche Würde durch die Kirche zur gültigen Ausspendung der Firmung verlangt wird, deshalb kann zwar die Kirche keineswegs den bischöflichen Charakter ohne die Bischofsweihe verleihen, aber sie kann einen, der des bischöflichen Charakters entbehrt, als mit jener Würde bekleidet betrachten, die zur Ausspendung des Sakramentes der Firmung notwendig ist, so daß einer, der mit dieser Würde *relate ad administrandum confirmationem* versehen ist, dasselbe *ex privilegio* tun kann, was der Bischof *ex ordine* tut.«¹⁾

6. Von den aufgestellten Theorien, die etwaige Ungültigkeit der Priesterfirmung ohne vorausgehende päpstliche Delegation sowie die Gültigkeit der durch den vom Papst bevollmächtigten einfachen Priester gespendeten Firmung zu er-

¹⁾ A. a. O., S. 305 ff. Die Kritik dieser Annahme erfolgt gelegentlich in Nr. 6. — Schon Bonaventura hatte eine ähnliche Auffassung, bloß mit dem Unterschied, daß er annahm, der Bischof habe seine Gewalt zur Firmspendung weder auf Grund der Jurisdiktion, noch kraft seines *Ordo*, sondern kraft der bischöflichen Auktorität und Würde: »*Ad illud, quod ultimo obiicitur, unde habet hoc episcopus; dicendum quod nec a iurisdictione nec ab ordine sacerdotali, sed auctoritate et dignitate episcopali; et haec dicit ordinem in eminentia. Haec autem eminentia confertur episcopo, cum consecratur; et ideo si renuntiet iurisdictioni, adhuc potest confirmare. Quamvis igitur non habeat ex ordine sacerdotali nec ex iurisdictione temporalis habet tamen ex aliquo, quod superexcellit utrumque* (Sentent. IV, dist. 7, a. 1, q. 3). Dementsprechend sucht er auch die Übertragung der Vollmacht zur Firmungsspendung an den einfachen Priester zu erklären: »*Quamvis sacerdos non possit propria auctoritate (sc. confirmare), tamen pro causa necessaria summus pontifex, in quo est plenitudo potestatis, potest alii quam episcopo committere, et ille non facit auctoritate sua, sed auctoritate sibi commissa, unde ille potius facit, cuius auctoritate fit, unde non est dubium, quin pontificalis auctoritas sit de necessitate huius sacramenti*« (IV, dist. 7, dubium I).

klären, erscheint die Praxmarers als die relativ haltbarste.¹⁾ Allein auch diese will nicht befriedigen.

Zwar gibt das Konzil von Trient, sess. 23, can. 7, die Entscheidung: »Si quis dixerit, episcopus non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi, et ordinandi: vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem . . . a. s.;« aber damit ist nicht mehr gesagt, als daß die Bischöfe über den Priestern stehen, und zwar hinsichtlich der Gewalt zu firmen und zu weihen; über den Ursprung dieser Gewalt ist nicht das Geringste angedeutet, ob sie aus dem ordo episcopalis oder dem ordo presbyteratus stammt. Daß die Gewalt der Priesterweihe (Diakons-, Priester- und Bischofsweihe) nur mit dem bischöflichen Charakter verbunden ist, bezeugt die Tatsache, daß in der Geschichte stets ohne Widerspruch die Weihewalt als das unveräußerliche Vorrecht des hohenpriesterlichen Amtes angesehen wurde. Da der bischöfliche Charakter zum priesterlichen eine neue Befähigung hinzufügt, also als eine eigentliche, übernatürliche Wirkung aus der Bischofsweihe hervorgeht, so ist die Bischofsweihe ein wahres Sakrament; aber ein neues Sakrament ist sie nicht, da sie als die oberste Stufe des Weihesakramentes ihren Zweck in dem gleichen Sakrament hat, in der Erhaltung des Priestertums. Anders aber ist es mit der Gewalt der Firmungsspendung. Diese Gewalt kann nicht in dem Charakter der Bischofsweihe in gleicher Weise wurzeln wie die Weihewalt; denn es würde dann zum priesterlichen Charakter eine wesentlich neue Befähigung durch die Bischofsweihe hinzugefügt. Die Bischofsweihe müßte dann neben der Priesterweihe als ein zweites, gesondertes, selbständiges Sakrament gezählt werden. Es bleibt deswegen keine andere Annahme übrig, als die Befähigung zur Firmungsspendung bereits im Charakter der Priesterweihe gegeben anzunehmen.²⁾

¹⁾ Heimbucher, S. 168 ff., führt die Anschauung Bellarmins, Oswalds und Praxmarers an und erklärt am Schluß: »So wird zur ersten Schwierigkeit, statt sie zu lösen, eine neue gefügt« und gibt selbst jeden Lösungsversuch auf.

²⁾ Daß die Fähigkeit hierzu im Priestertum bereits vorhanden ist, bezeugt Const. Ap. 8, 27: »χειροθετεῖ (sc. ὁ πρεσβύτερος), οὐ χειροτονεῖ, mit

Es entsteht nun die Frage: »Wie kann aber, wenn die Gewalt der Firmungsspendung im priesterlichen Charakter gegeben ist, die Priesterfirmung ohne päpstliche Erlaubnis (Delegation) nicht bloß unerlaubt, sondern auch ungültig sein?¹⁾ Wir antworten: »Die allenfallsige Ungültigkeit der durch den nicht bevollmächtigten einfachen Priester gespendeten Firmung entstammt der Ungültigkeitserklärung der Kirche. Wurde diese Ungültigkeitserklärung nicht ausgesprochen (wie für die griechische Kirche) oder wird sie durch die Erlaubnis des Papstes hinweggenommen, so firmt auch der einfache Priester gültig.« Wir nehmen demnach das, was der Papst erteilt, nicht als etwas Positives, sondern als etwas Negatives, als die Hinwegnahme eines Hemmnisses oder Hindernisses, mit dessen Wegfall die Gewalt des priesterlichen Charakters zur gültigen Firmungsspendung sich frei betätigen kann.

Wollte man den priesterlichen Charakter nicht als hinreichend bezeichnen zur gültigen Spendung des Sakramentes, sondern noch die Übertragung einer gewissen Würde verlangen, »eine höhere hierarchische Stellung«²⁾, so müßte man annehmen, alle griechischen Priester hätten »eine höhere Stellung in der kirchlichen Hierarchie« als der Priester (da sie ja rechtmäßig zur Ausspendung der Firmung befugt sind). Dies ist aber ein Widerspruch. Nimmt man die Übertragung einer Würde als notwendig, so ergibt sich weiterhin, daß die Übertragung einer derartigen Würde an die griechischen Priester schließlich ohne Wissen des römischen Stuhles erfolgt ist. Denn die Priesterfirmung ist im Orient zuverlässig schon vor der Trennung der Sekten (im V. Jahrhundert) größtenteils herrschend gewesen. Bis zu den Streitigkeiten des Papstes Nikolaus I. mit Photius hören wir nicht das Geringste von

welchen Worten dem Priester die Firmung zugestanden wird, nicht aber die Priesterweihe.

¹⁾ Daß die vom einfachen Priester ohne päpstliche Erlaubnis gespendete Firmung nicht bloß unerlaubt, sondern auch ungültig sei, ist mir noch nicht völlig klar geworden. Davon vielleicht in einem eigenen Artikel.

²⁾ Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theol. Bd. IX, S. 418 und 419.

einer Delegation der Gewalt zur Firmungsspendung an griechische Priester. Nimmt man eine *delegatio tacita* an, so weiß man sich darunter nichts anderes zu denken als ein Zugeständnis, das sich darin äußert, daß man die bestehende Sitte als gültig anerkennt und nicht verbietet; und eben darin äußert sich ja auch die Annahme, daß die von Priestern vollzogenen Firmspendungen, die stattfanden, bevor der römische Stuhl Kenntnis davon erhielt, gültig waren auch ohne Delegation oder Übertragung irgend welcher Würde. Der erste völlig sichere Fall der Priesterfirmung im Abendlande wird vom Papst Gregor dem Großen anerkannt mit den Worten: »Sed si hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizandos tangere debeant, concedimus.« Auf die gleiche Tatsache scheint sich das Wort im bekannten Dekret Eugens IV. zu beziehen: »Legitur aliquando per Apostolicae sedis dispensationem simplicem sacerdotem hoc administrasse sacramentum.« Diese Ausdrücke lassen viel eher die Hinwegnahme eines Hindernisses vermuten, als die Übertragung einer Würde. Wo ein Verbot der Priesterfirmung nicht erlassen wurde, firmen die Priester gültig kraft ihres priesterlichen Charakters. Deutlich sagen das die Worte Benedikts XIV.¹⁾ Daraus ergibt sich, daß nur die Ungültigkeitserklärung der Kirche, nicht aber ein Mangel der erforderlichen Weihewalt es sein kann, was die etwaige Ungültigkeit der vom Priester gespendeten Firmung herbeiführt.

Die Verbote, daß ein einfacher Priester firme, beginnen mit der herrschend werdenden Sitte der Kindertaufe und der damit gegebenen Loslösung von Taufe und Firmung, so daß der einfache Priester wohl die Vollmacht erhielt, in ordentlicher Weise Minister der Taufe zu sein, nicht aber der

¹⁾ De synodo dioecese., S. 216: »Diligenter inquirat, oportet, num in tali loco, eiusmodi Graecorum mos fuerit unquam ab Apostolica sede expresse improbat; an potius ex eiusdem sedis conniventia et lenitate toleratus; si primum, confirmationem irritam pronuntiabit, atque a sacerdote graeco inaniter confirmatos, absque scrupulo iterandi sacramentum, iterum sacro chrismate inunget; si alterum, confirmationem ratam habebit.« Man vergleiche hierzu die Erklärung des I. Konzils von Smyrna (siehe oben S. 214), welche dieselbe Auffassung bekundet.

Firmung. Die Spendung der Firmung wurde ihm direkt verboten. So sagt Innocenz I. anscheinend Mißbräuchen gegenüber: »Presbyteris . . . chrismate baptizatos ungere licet . . . non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt spiritum paracletum.« — Gelasius I. (ep. 9, c. 6): »Nec minus etiam presbyteros ultra modum suum tendere prohibemus . . . non consignationis pontificalis adhibendae sibimet arripere facultatem.« Dieses Verbot ist zugleich derart, daß es die Gültigkeit der nach dem Verbote durch den einfachen Priester gespendeten Firmung hindert. So scheint uns wenigstens die Ausführung Benedikts XIV. gefaßt werden zu müssen: »Cum neque per praedecessores nostros neque per nos graecis presbyteris in Italia et insulis adiacentibus, ut infantibus baptizatis sacramentum confirmationis conferant, facultas concessa sit, aut concedatur; quin immo usque ab anno 1595. a. fel. rec. Clemente VIII. praedecessore nostro fuit presbyteris italo-graecis expresse interdictum, ne baptizatos chrismate consignent (deshalb sollen die Bischöfe solche scheinbar Gefirmten absolute [wieder] firmen)¹⁾; weil also ausdrücklich diesen Priestern die Firmungsspendung verboten und nicht wieder erlaubt worden war, darum war sie für ungültig gehalten worden.

Die weitere Frage ist jetzt die: Kann die Kirche eine Wesensbedingung für die Gültigkeit der Firmung von seiten der S Spenders aufstellen? Das Konzil von Trient gibt allgemein die Entscheidung: »Daß die Gewalt immer in der Kirche vorhanden gewesen ist, daß sie für die Ausspendung der Sakramente, unter Wahrung ihres Wesens das festsetzen oder ändern könne, was sie dem Nutzen der Empfänger oder der Ehrfurcht vor den Sakramenten, nach Ort- und Zeitverhältnissen als zuträglicher erachte.«²⁾ — Wenn die Kirche durch Aufstellung

¹⁾ Angeführt in de synodo dioeclesana, lib. VII, c. 9, n. 4 (pag. 215).

²⁾ Trid. sess. 21, c. 2: »Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva eorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati, seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate, magis expedire iudicaret.«

von Ehehindernissen die Spender des Ehesakramentes für unfähig erklären kann zur Eingehung einer gültigen Ehe, warum sollte sie nicht auch durch ihr Verbot den einfachen Priester für unfähig erklären können zur gültigen Spendung der Firmung, obwohl dieser an und für sich in seinem Charakter die hinreichende Befähigung hierzu hat? Nun obwaltet allerdings nach unserer Annahme der Unterschied, daß im priesterlichen Charakter die Befähigung zur gültigen Firmungsspendung schon vorhanden ist. Was aber mit dem unverlierbaren Charakter wesentlich verbunden ist, ist selbst unverlierbar: das muß festgehalten werden. Indes ist etwas anderes, die Befähigung zu einem Akte haben, und etwas anderes, diesen Akt gültig vollziehen. Für diesen gültigen Vollzug kann die Kirche Bedingungen aufstellen, deren Außerachtlassung eben das Sakrament ungültig machen würde. Dieser Grundsatz wurde schon von Capreolus aufgestellt.¹⁾

Das Konzil von Trient hat in dem oben angeführten Kapitel diese Anschauung bestätigt. Bei der Materie und Form der Sakramente eine weitgehende Machtbefugnis der Kirche bezüglich Anordnungen von Wesensbedingungen anzunehmen, werden wir durch die Verschiedenheit der Sakramentsspendung hinsichtlich einiger Sakramente wenigstens gezwungen. Daher meint Billuart: »Christus hat nicht im einzelnen die oder jene Sache bestimmt, daß sie die Materie der Weihe sein sollte, sondern im allgemeinen etwas, was das Zeichen der übertragenen Gewalt werden sollte. Was aber jenes Etwas sein sollte, überließ er der Bestimmung der Kirche.« Nicht anders Franzelin: »Nach dieser Annahme (daß nämlich Christus nur im allgemeinen die Materie bestimmt habe) kann aus der Ver-

¹⁾ Sentent. IV, dist. 7, q. 2, ad 3: »Papa propter complementum et plenitudinem suae potestatis aliquam conditionem ministri sacramentorum necessariam sacramento collato ab inferioribus papa potest facere non necessariam ut . . . de ministro ordinis et confirmationis. . . . Die Kirche hat zwar nicht die Gewalt, Sakramente einzusetzen, wohl aber die, Materie und Form näher zu bestimmen und Vorbedingungen aufzustellen, von denen selbst die Gültigkeit der Sakramente, freilich erst in zweiter Linie, abhängig wird. (Cfr. den ganzen Abschnitt IV sent. dist. 7, q. 2, ad 3.) Dazu Schwane, III, 626.

schiedenheit der von der Kirche getroffenen Bestimmung nicht schwer die Verschiedenheit der wesentlichen Materie begriffen werden.« Was aber hinsichtlich von Materie, Form, möglich ist, daß nämlich die Kirche bei den Sakramenten »salva illorum substantia« diese oder jene Materie, diese oder jene Form zur wesentlichen Vorbedingung für den gültigen Vollzug der Sakramente machen kann, wird auch hinsichtlich des Spenders nicht in Abrede zu stellen sein. Mit Recht äußert Gerbert (S. 160) gegenüber dem Bestreben, die Machtvollkommenheit der Kirche auf dem Sakramentsgebiete möglichst zu beschränken, mit Rücksicht auf unseren Gegenstand: »Ecclesiae commissum est ordinare ministros, eisque sacrarum functionum committere officium et potestatem, quae eousque se protendit sacra facultas, quatenus ipsa concedit ac distribuit. Unde nonnisi ex usurpatione eiusmodi et factis illud etiam est decidendum, cui in ecclesia et quatenus haec dispensandi potestas sit data.«

Namen- und Sachregister.

Abert 163.

Abu'l farag' ibn Tayyib 138.

Achelis 22, 81.

Ägyptische Kirchenordnung 21 f., 26,
79, 81 ff., 96 f., 100, 103, 110, 123,
190, 199.

alapa s. Backenstreich.

Albertus Magnus 76, 99, 193, 204.

Alexander III. 128.

Alexander von Hales 54, 76, 99, 120,
167 ff., 182, 190, 193, 202, 205,
206.

Allatius 45, 46, 47 f.

s. Amand (ordo) 75.

Amalarius von Metz 63, 66, 70, 75,
91, 99.

Ambrosianischer Ritus 67 f., 69.

Ambrosiaster 124.

Ambrosius 14, 60, 67 ff., 72, 76, 114,
116.

Äneas von Paris 63.

Anonymus de rebaptismate 25, 28, 119,
180.

Anrich 10.

Antiochien, Synode v. (a. 341) 121.

Apostolische Konstitutionen 21, 78 f.,
80, 92, 104, 122, 125, 142, 217.

Arcudius 44, 93.

Arkandisziplin 70, 78.

Arles, 2. Synode v. (a. 452) 128.

Armenier 52, 101.

Ätheria (peregrinatio) 150.

Äthiopier 51, 101.

Atzberger 184, 196.

Augusti 27.

Augustinus 23, 28, 31, 32, 41, 53, 58 f.,
60 ff., 72, 90, 94, 102, 107, 113,
114, 140 ff., 146, 150, 191 f.

Aureolus 188.

Bach 1.

Backenstreich 155.

Balsam (im Chrisma) 96.

baptisma: Begriff bei den Vätern 2 f.

Barberinum Euchologium 85, 86.

Bardenhewer 14, 15, 58, 92.

Basilius 96, 101, 175.

Baumstark 88.

Beda Venerabilis 91, 98, 126.

Begierdfirmung 185.

Bellarmin 76, 188, 201, 212 f.

Belser 38, 40.

Benedikt XIV. 130, 131, 187, 219, 220.

Berti 100, 196.

Berthold von Chiemsee 157 ff., 176.

Bessarion, Euchologion des, 85.

Bickell G. 48, 49, 50 f., 87, 96, 189.

Biel Gabriel 178.

Billuart 131, 192, 221.

Binterim 6.

- Bonaventura 54, 76, 91, 99, 169, 183,
 193, 194, 203, 204, 207, 216.
 Bordeaux, Synode v. (a. 1584) 152,
 156.
 Braga, 1. Synode v. (a. 563) 109.
 2. Synode v. (a. 572) 98.
 Braun Oskar 111, 137 f.
 Brenner 129, 130, 131.
- C**abrol 149.
 Caietan 192.
 Canones des Basilius 80, 95, 105.
 Canones Hippolyti 21 f., 26, 79, 81 ff.,
 96 f., 103, 110, 123.
 Capitula Martini 128.
 Capreolus 221.
 Caspari 27.
 Cassius a Macomadibus 144.
 Catechismus Romanus 94, 100, 150,
 153, 197.
 Caucas 43.
 Chalons, Konzil v. (a. 813) 117.
 Charismen 29 f.
 Chrisma, Wortbedeutung 97, 98.
 — Weihe 101 ff.
 — Zubereitung 98 ff.
 Chrysostomus 28, 29, 32, 62, 113, 122 f.,
 125, 198.
 Coninck 192.
 Cornelius 13, 57.
 Coustant 131.
 Cremer 39, 42.
 Crescens von Cirta 144.
 Cumont 56.
 Cypern, Synode v. (a. 1223) 45.
 Cyprian 2, 3, 7, 12, 13, 24, 27, 56 f.,
 62, 65, 72, 90, 94, 95, 98, 101,
 107, 113, 131 f., 143, 191.
 Cyrill von Alexandrien 18, 116.
 Cyrill von Jerusalem 10, 16 ff., 28,
 51, 77 f., 79, 94, 98, 102 f., 113,
 114, 116, 175, 176, 178, 191.
 Cyrillus Lukaris 47.
- D**allaues 2 f., 6, 43, 201.
 Daniel a Jesu 181.
 Daniel Monachus 107 f.
 Danner 197.
 Decretum pro Armenis 76, 94, 99, 177,
 191, 197, 199, 219.
 Didymus 116, 135 f.
 Diettrich 49, 50 f., 111.
 Diognethbrief 39.
 Dionysius Areopagita (Pseudo-Dionysius)
 19, 78, 97, 100, 106, 109, 113,
 123, 125, 126.
 Döllinger 38.
 Dosytheus 47.
 Drews 105.
 Duchesne 25, 53, 69, 81, 127, 128,
 131, 150.
 Durandus 99, 169 f., 183, 188, 191,
 194, 202, 208 ff.
- E**bed Jesu 100.
 Edikt von Mailand 64.
 Egbert von York 75.
 Ehrhard 46.
 Eirainer 20 f.
 ελαιον εδχαριστίας 104.
 Elias von Anbar 49.
 Elvira (Eliberis) Konzil v. (zirka 300)
 24, 25, 64, 113, 180.
 Epaoon, Konzil v. (a. 517) 128.
 Ephraem 20, 150, 178.
 Epiphanius 122, 199.
 επισφράγισμα 9, 22.
 Ermoni 149.
 Ernst 135.
 Estius 192.
 Eucherius von Lyon 115.
 Eugen IV. 99.
 Eusebius 14, 24, 57, 143.
 Exeter, Synode v. (a. 1287) 152.
- F**abian, pseudo-isidorische Epistel 197.
 Farine 170.
 Felten 11, 29, 35, 39.

Firmgeschenke 155.
 Firmilian von Caesarea 122, 133.
 Firmkapellen 26, 154.
 Firmpaten 155.
 Florenz, Konzil v., 46.
 Frank 131.
 Franzelin 221.
 Friedenskuß 155.
 Fulgentius 117.
 Funk 21.
Gabriel Philadelphensis 201 f.
 Gallikanischer Ritus 148 f.
 Gau A. 53, 131, 188.
 Gelasius I. 121, 220.
 Gellon, Rituale v. 140, 145.
 Georg von Arbela 50.
 Gerbert 28, 222.
 Gietl 128.
 Gühr 196, 212.
 Gnostiker 4 f., 96.
 Goar 43, 44, 93, 100.
 Gregor I. der Große 59 f., 127, 139, 219.
 Gregor II. 117.
 Gregor von Nyssa 103.
 Gregor von Tours 149.
 Gregor von Valentia 192, 212.
 Griechen, ihr Firmungsritus 84 ff.
 Grisar 111.
 Gsell 154.
 Gutberlet 94, 131, 173, 191, 197, 218.

Habert 188.
 Hahn 1, 197.
 Haneberg 81.
 Harnack 4, 160, 203.
 Hefele 25, 52, 134.
 Heimbucher 217.
 Hergenröther 44, 124.
 Hermas 9, 11, 171.
 Hieremias von Konstantinopel 46 f., 93.
 Hieronymus 25, 28, 41, 62, 63, 72,
 90, 121, 126, 199, 202.
 Himmelstein 129, 149.

Hinkmar von Rheims 77.
 Hippolyt von Rom 14, 57, 96.
 Höfling 7, 27, 29.
 Holtzclau 131, 191.
 Hormuzd 48.
 Hugo von St. Viktor 63, 91, 99, 118,
 182.

Ignatius von Antiochien 10, 24.
 Ildephons von Toledo 141.
 Innocenz I. 25, 28, 58, 59, 69, 70,
 98, 102, 109, 120, 121, 127, 128,
 141, 143, 220.
 Irenaeus 5, 23, 35.
 Isaac von Langres 121, 151.
 Isidor von Pelusium 122.
 Isidor von Sevilla 72, 90, 120.

Jakobiten, ihr Firmungsritus 84 ff.
 Janssens 130, 131, 133, 140.
 Jassy, Synode v. (a. 1642) 47.
 Jeaffreson 161.
 Jerusalem, Synode v. (a. 1662) 188;
 (a. 1672) 47.
 Jesse von Amiens 120.
 Job monachus 44.
 Joannes Zugbi 100.
 Johannes Diaconus 111 f., 114 f.
 Johannes von Damaskus 3.
 Juenin 192.

Kabasilas 32, 45, 93, 150.
 Kalekas 46, 177.
 Karthago, 2. Synode v. (a. 390) 108;
 3. Synode v. (a. 397) 108.
 Ketzerfirmung 130 ff.
 Kinderfirmung 150.
 Klee 10, 107, 128.
 Klemens von Alexandrien 9, 10, 15,
 171.
 Klemens von Rom 11; sogenannter
 2. Klemensbrief 9.
 Knie 86.
 Kolberg 10.

Köln, Synode v. (a. 1280) 152, 156.
 Konsignatorien 26, 154; Konsignatoriumsinschrift 75.
 Konstantinische Schenkungsurkunde 75.
 Konstantinopel, Konzil v. (a. 381), 79, 95; Synode v. (a. 1639) 47.
 Konstanz, Synode v. (a. 1567) 188
 Kopten, ihr Firmungsritual 51, 84 ff., 101.
 Krüll 97.

Lambeth, Konzil v. (a. 1281) 181.
 Laodicaea, Synode v. 116, 118.
 Lehmkuhl 214.
 Lejai 67.
 Leo I. der Große 60, 77, 114, 140, 141, 142, 145.
 Leo XIII. 153.
 Liber pontificalis 58, 63.
 Lipsius 9, 23.
 Löffler 96, 106, 111.
 Luthardt 24, 27, 41, 43.
 Lüttich, Synode v. (a. 710) 152.

Mailand, Synode v. (a. 1565) 152, 155; Synode v. (a. 1579) 153.
 Mainz, Synode v. (a. 1549) 54, 188.
 Makarius von Jerusalem 88, 125.
 Malabaren, Firmungsbräuche 101.
 Maltzew 53, 86, 139, 146, 188.
 Mareas-Inschrift 127.
 Maroniten 52.
 Marquardt 16, 18.
 Martène 75.
 Martin von Bracara 128.
 Martyrius von Antiochien 135.
 Maruta von Maipherkat 110, 136f., 138, 147.
 Mattes 131, 133, 134.
 Mayer Joh. Chrysost. 53, 56, 61, 72, 127, 131, 188.
 Meaux Synode v. (a. 845) 63, 110, 121.
 Melanchthon 64.

Melchiades, pseudo-isidorische Epistel, 114; 118, 161, 180.
 Menard 72, 98.
 Methodius von Konstantinopel 147.
 Michalcescu 47, 146.
 Mithrasfirmung 56.
 Möhler 55.
 Morinus 134.
 Moses Barcepha 107.
 Moskau, Synode v. (a. 1675) 110.
 Mozarabische Liturgie 148f.
 Myron, im alten Testament 100; bei den Griechen 100.

Natalis Alexander 189.
 Nektarius von Jerusalem 93.
 Nemesianus a Thubunis 133.
 Neocaesarea, Synode v. 121.
 Nepefny 10, 46, 52, 53, 77, 79, 87, 130, 188.
 Nestorianer, ihr Firmungsritus 48, 100.
 Nikolaus I. 44.
 Notfirmung 70.

Öl der Danksagung 96, 101.
 Öl des Exorzismus 96, 103.
 Optatus von Mileve 59, 96, 97, 102, 107, 117.
 Orange, Konzil v. (a. 441) 128.
 Origenes 3, 16, 80, 96.
 Oswald 10, 46, 212.

Pacian 14, 58, 113.
 Palaeologus 45.
 Paris, Konzil v. (a. 829) 121, 149.
 Paul III. 130.
 Pesch Christian 131, 183, 213.
 Petrides 100.
 Petrus Damiani 119.
 Petrus Lombardus 120, 204.
 Petrus de Palude 196.
 Photius 44, 123ff.
 Pontifikale von York 75, 77; von Poiriers 75.

Praxmarer 128, 214 ff.
 Probst 6, 53, 55, 56, 65, 69, 79, 131.
 Prosper von Aquitanien 114.
 Prudentius 60, 96, 97.
 Pseudo-Alkuin 151.
 Pseudo-Primasius 3, 29, 121, 202.

Rabanus Maurus 63, 91, 181.
 Rahmani 97.
 Ratramnus von Corbie 44, 91, 98, 120.
 Regensburg, Konzil v. (a. 769) 130.
 Renz 103.
 Richard Poore 152.
 Riedel 22, 80, 81, 95, 105.
 Robert, Bischof v. Marseille 153.
 Rufin 58, 60, 66.

Sacramentum, Begriff 1.

Sägmüller 75.

Sainte-Beuve 144, 188.

Sakramentar: Gelasianisches 67, 69, 72 f., 90, 107; Gregorianisches 67, 69, 72, 73 ff., 90, 107; von Gellon 140, 145.

Sakramente, ihre Wirksamkeit bei den Häretikern 140 f.

Salbung, ihre Symbolik 94 f.

Salzburg, Konzil auf der (a. 804), 149.
 Sasse 184.

Schanz 29, 53, 146, 173.

Scheitelsalbung; ihre Entstehung 63 ff.; ihre Bedeutung 70; ihr Ritus 73.

Schell 4, 19, 29, 54, 114, 131, 163 f., 170, 184 f.

Schill 65.

Scholz 30 f., 161.

Schwane 99, 124, 127, 131, 203, 221..

Scotus (Duns) 99, 182, 194, 205, 212.

Secundinus a Carpis 133.

Seeberg Alfred 29, 71.

Sens, Synode v. (a. 1524) 182, (a. 1528) 129.

Serapion von Thmuis (Euchologion) 79, 104.

Sevilla, 2. Synode v. (a. 619) 90, 122, 130.

Silvester I. 58, 61, 66, 109.

Sirmond 53, 63 f., 188.

Sis, Synode v. (a. 1342) 52.

Smyrna, Konzil v. (a. 1869) 214.

Soto 192.

σφαγίς 9 f., 17 f., 22.

Staerk 54, 71, 100, 107.

Stephanus 132 ff.

Stiglmayr 98.

Suarez 173, 197.

Symeon von Thessalonich 45, 54, 92, 106, 148.

Syrer, ihre Firmspendung, 52, 101.

Tarsus, Synode v. (a. 1177) 101.

τέλειον 9.

τελειοῦσθαι 10.

Tertullian 1, 2, 6, 7, 11 f., 13, 24, 52, 55, 56, 64, 65, 72, 90, 131, 191.

»Testament unseres Herrn« 21 f., 26, 79, 81 ff., 92, 96 f., 100, 103, 110, 123, 190, 199.

Theodoret 57, 79, 135.

Theodot 8, 103.

Theophil von Antiochien 6.

Thomasakten 9, 22, 79.

Thomas von Aquin 76, 94, 99, 120, 161, 162, 163, 166, 169, 176, 182, 185, 188, 190, 193, 194, 202, 205, 207 f.

Thomassin 199.

Timotheus II. Patriarch, 49, 100.

Timotheus, Presbyter von Konstantinopel 136.

Toledo, 1. Synode v. (zirka 400) 107, 108, 205; 8. Synode v. (a. 653) 109, 117.

Tournely 53, 91, 131, 181, 183, 189 f., 192, 195, 201.

Tours, Synode v. (1583) 152.

Trient, Konzil v., 43, 100, 191, 197, 204, 211, 217, 220.

Trullanische Synode 79.

Urban, pseudo-isidorisches Dekret, 118.

Vartanus 107.

Vertikalsalbung s. Scheitelsalbung.

Vigilius 143.

Vigorne, Synode v. (a. 1240) 151, 156.

Vitasse 6, 53, 64, 183, 192.

Weinel 6, 7, 8, 41.

Weiß 131.

Westcott 55.

Wiedergeburt, Begriff bei den Vätern
1 ff.

Wirgman 10, 53, 75, 161, 204.

Wobbermin 79.

Würzburg, Synoden v. (a. 1329, 1330
u. 1446) 129.

Ysambert 192.

Ziegler 130.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BV815 .D65 C001
DAS SAKRAMENT DER FIRMGUNG WIEN



3 0311 00033 7662

WITHDRAWN

19786

BV

815

19786

.D65

AUTHOR

Dölger, Franz Jos

TITLE

DAS SAKRAMENT DER FIRMUNG
HISTORISCH-DOGMATISCH...

16215



 W9-DJJ-983